Diss. Berlin
1937
W. Jaide.

Nicht f. d. Austausch

Das Wesen des Zaubers in den primitiven Kulturen und in den Islandsagas

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

Walter Jaide
aus Berlin

Tag der Promotion: 20. Oktober 1937
Tag der mündlichen Prüfung: 27. Februar 1936

Spezialbetrieb für Dissertationsdruck von Robert Noske in Borna-Leipzig
1937

U. Berlin
1937.
P 91

* 4139.

Berichterstatter: Professor Dr. Krause, Fritz
Professor Dr. Neckel, Gustav
Professor Dr. Spranger, Eduard

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Erscheint gleichzeitig unter dem Titel „Das Wesen des Zaubers in den primitiven Kulturen und in den Islandsagas“ im Verlag Robert Noske, Borna Bez. Leipzig

Meiner Mutter

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535726_0066

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Abschnitt I.

Kapitel 1: Typologie des Zaubers 5
Das ethnologische Quellenproblem — Grundsätze zur Typologie — Die Einteilungen von Frazer, Leuba, Vierkandt — Tabellenschema statt Listenschema — Typologischer Aufriß (Tabelle) des gesamten Zaubermaterials — Erläuterungen.

Kapitel 2: Darstellung des primitiven Zaubermaterials 10
Das Material zu den 22 Fächern der typologischen Tabelle — Schlußbemerkungen.

Abschnitt II.

Kapitel 3: Die psychologischen Methoden der Zaubererklärungen 47
Vorbemerkungen — Darstellung Kritik: Comte — Bastian — Waitz — Tylor — Spencer — Wundt — Nieuwenhuis — Codrington — Karsten — Frazer — King — Marett — Hewitt — Preuß — Vierkandt — Naumann — Levy-Brühl — Leuba — Karutz — Graebner — F. Krause — Lehmann — Danzel — H. Werner — Thurnwald.

Kapitel 4: Zusammenfassung der Kritik und methodische Grundlegung der folgenden Untersuchung 81
Typologien — Entwicklungstheorien — Psychologische Erklärungen: Assoziation — Erfahrung — Emotionalität — Indeterminismus — Neurose und primitives Leben — Abstraktive Klassifikationen — Das Wesen des Erlebnisses — Die Frage nach der seelischen Seinsweise.

Abschnitt III.

Deutung des primitiven Zaubers.

Kapitel 5: Das primitive Substanzerleben 96
Substanz und Wirkung — Substanz und Erscheinungsweise (Form und Eigenschaft); pathisches und gnostisches Erleben — Das Ganze und seine Teile — Das Eine und das Viele — Substanz und Zeit.

Kapitel 6: Anmerkungen zum primitiven Raumerleben 118
Raumordnung — Dimensionalität des Raumes — Aufbau des Raumes — Gnostisches und pathisches Raumerleben (Geographie und Landschaft).

Seite

Kapitel 7: Das primitive Zeiterleben 120
Die verschiedenen Zeiterlebensweisen — Die Erscheinungen des expliziten Zeiterlebens — Das implizite Zeiterleben: das Neue — das Gewordene — der Gegenwartsaugenblick — Das Wesen des primitiven Zeitstromes — Das Erlebnis der Person — Zeit und Seinsweise.

Kapitel 8: Das primitive Kausalitätserleben 140
Funktionalismus und konditional-genetisches Erklären — Strenge Kausalität und Wahrscheinlichkeit — Finales und genetisches Kausaldenken — Kausalität und Zeit.

Kapitel 9: Zusammenfassung der psychologischen Ergebnisse 144

Abschnitt IV.

Der Zauber in den Islandsagas.

Kapitel 10: Darstellung des Zaubermaterials der Saga 147
Expliziter und impliziter Zauber — Das Material zu den 22 Fächern der allgemeinen Typologie; Erscheinungen — Typologischer Vergleich mit dem primitiven Material.

Kapitel 11: Deutung des isländischen Zaubers durch Vergleich mit dem Zauber der Primitiven 163
Übereinstimmungen und Unterschiede — Substanz, Person und Zeit im Sagazauber — Der Reliquienglaube; zur Frage nach der Herkunft des mittelalterlichen Aberglaubens — Erlebnisstruktur und Seinsweise.

Kapitel 12: Die Unterschiede betreffs Häufigkeit und Art des Zaubers zwischen den älteren und den jüngeren Sagas 169
Die Seinsweise im Zauber und die Lebens-Ganzheit der Saga — Einleitungsprobleme der Sagaforschung — Ältere und jüngere Sagas — Zauberreiche und zauberarme Motive — Die Zunahme der (expliziten) Zauberschilderungen in den jüngeren Sagas — Qualitative Abweichungen im jüngeren Zaubermaterial; gibt es in der Saga einen Schicksalsglauben? — Vergleich mit den Motiven der Fornaldar- und Lygisǫgur.

Kapitel 13: Die Bedeutung des Zaubers für das Lebensganze der Saga 176
Die quantitative Bedeutung von explizitem und implizitem Zauber — Die menschliche Qualität der explizit Zaubernden; zum mittelalterlichen Hexenwahn — Ansehen, Beurteilung und Behandlung der expliziten Zauberei — Die Bedeutung beider Zauberarten für den Handlungsfortschritt und das Leben der Einzelnen — Ist der Zauber ein Fremdkörper in der Saga?

Literaturnachweis 183

Einleitung.

Ausgangspunkt und Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Erforschung der Germanischen Frühgeschichte. Dabei ist das Frühgermanentum nicht nur als das Produkt bestimmter rassischer Kräfte und äußerer historischer Tatsachen, sondern zugleich als eine endogene Werdestufe (germanisch-)nordischen Wesens angesehen, deren wir mehrere im nordischen Kulturkreis etwa seit der Jüngeren Steinzeit bis zur Gegenwart annehmen können. Der Gedanke der endogenen Entwicklungsstufe ist bisher teils im Sinne einer für die gesamte Menschheitsentwicklung, für die einzelnen Völker in gleicher Weise, gültigen Stufe, teils — ebenso blutleer — im Sinne einer Phase eines autonomen Kulturorganismus vertreten, — jedoch für das germanische Gebiet — abgesehen von Naumann — kaum benutzt worden. Hier soll dieser Gedanke — rein psychologisch — im Sinne einer seelischen Entfaltungsstufe angewendet werden, deren Wesen zwar nur innerhalb der Ganzheit der Geschichte eines Volkes oder einer Völkerfamilie erschöpft werden kann, die aber zugleich vielerlei Parallelen mit entsprechenden Entwicklungsstufen anderer Völker hat, — wie es die Tatsachen ja ohne weiteres nahelegen. Zur psychologischen Erkenntnis der zunächst heuristisch angenommenen frühgermanischen Stufe werden uns die Parallelen zu primitiven Völkern (und den Halbkulturvölkern) wesentliche Hilfe leisten, insbesondere, da wir bei der ersteren nur auf literarische und archäologische Zeugnisse angewiesen sind. In diesem Sinne soll hier zunächst ein Tatsachenbereich bearbeitet werden, in welchem die Parallelen besonders auffallend sind, — der Zauber. Von dort aus sind dann — unter Heranziehung weiterer Parallelen, etwa im Seelenglauben — schon wichtige Einblicke in die Lebensart der betreffenden Stufe möglich.

Dieser Weg ist nicht ein willkürlicher, sondern ein notwendiger; denn bislang lag die Erforschung des Frühgermanentums wesentlich in den Händen der Philologie und der Vorgeschichte, die beide aber nicht ohne psychologische Einfühlung arbeiten können, wenn sie nicht nur am Äußeren haften bleiben wollen. Soll diese Einfühlung aber zu mehr als bloß subjektiven Vermutungen führen, so ist ein solides psychologisches und d. h. wesentlich ethnologisches Fundament unerläßlich. Wenn nun der Philologe oder Vorgeschichtler die Forschungsergebnisse der bisherigen Ethnologie benutzen will, so wird er bald feststellen müssen,

daß letztere wegen ihrer starken Beanspruchung durch spezielle ethnographische, kulturhistorische, anthropologische Aufgaben nur wenige allgemeine psychologische Einsichten zu bieten vermag, und selbst diese vor dem Forum der modernen Psychologie nur sehr zum Teil bestehen können. So ergab sich für uns die Aufgabe, mit Hilfe eines aus der Gegenwartspsychologie gewonnenen allgemeinen psychologischen Standortes und einer gründlich zurecht gelegten psychologischen Methode zunächst auf einem Tatsachengebiet eine geklärte ethnologische Basis zu schaffen. Hierfür erschien wiederum das Gebiet des Zaubers der primitiven Völker am günstigsten, da seine Erscheinungen so allgemein verbreitet und phänomenal vielfach so gleichartig sind.

Aus diesen inneren Notwendigkeiten ergaben sich Thema und Gang dieser Untersuchung. Am Anfang steht die Phänomenologie des Zaubers der primitiven Völker, wobei Zauber — einschließlich der Tabuerscheinungen sowie der Omina und Ordale — aus phänomenalen Gründen zunächst als ein einheitliches Tatsachengebiet ohne historische und kulturgeographische Unterteilungen gefaßt werden soll. Wir würden sonst Deutungsgedanken schon in das Material selber hineintragen — ein Mißgriff, der vielfach die Unfruchtbarkeit der früheren Versuche der Zauberbearbeitung ausgemacht hat. Es lag dabei eine bewußte oder unbewußte Ersetzung der Erklärung des Wesens der psychologischen Tatsachen durch den hypothetischen Aufweis ihres Vorkommens oder die Verwechslung von beidem zugrunde. Uns geht es zunächst um die Wesenserklärung des psychologischen Einzelfaktums; erst wenn diese uns zwingen sollte, historische Reihen und Kulturkreise für den Zauber anzunehmen, werden wir zur Frage der historischen und kulturgeographischen Einteilung des Zaubers Stellung nehmen können. Vorerst folgen wir daher den alten Theoretikern, indem wir querschnittmäßig das ganze Material nach seinen relativ besten Quellen umfassen. Die Kulturkreislehre, die zudem keine so verlockend sicheren, einleuchtenden Feststellungen anzubieten hat, könnte uns nur bei der Frage nach der Bedeutung des Zaubers im Gesamtleben der einzelnen Kulturen von Nutzen sein. Aber auch diese Frage wäre sinngemäß erst nach vollzogener Deutung zu erörtern. Wegen der besonderen Aufgabe dieser Arbeit werden wir für den primitiven Zauber ganz davon absehen.

Darauf folgt die Kritik der bislang in der ethnologischen Literatur geäußerten Gedanken zur Theorie des Zaubers, die sich auf das für das eigene Vorgehen Notwendigste beschränken soll. Dabei werden wir weniger die für den Zauber und die damit zusammenhängenden allgemeinen Fragen wichtigen Ergebnisse der früheren Autoren oder die zeitliche Entwicklung ihrer Ansichten, sondern in viel stärkerem Maße ihre psychologische Methode darstellen und kritisieren. Somit kann eine Geschichte der alten Zaubertheorie in extenso hier nicht gegeben werden, zumal sie in W. Schmidts Handbuch der

vergleichenden Religionsgeschichte und zum Teil in Lehmanns Abhandlung über das Mana dargestellt ist. Zum andern ist es ja gerade die Fragwürdigkeit der psychologischen Arbeitsmethode, welche die theoretischen Gedanken der seitherigen Literatur über den Zauber weithin als unbefriedigend und unfruchtbar erscheinen läßt. Sie stehen alle mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt im Banne einer Psychologie, die das Jugendstadium dieser Wissenschaft in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts und in der Zeit bis zum großen Kriege ausgefüllt hat. Ihre Charakterisierung werden wir daher Punkt für Punkt in der zusammenfassenden Kritik der ethnologischen Theorien wiederfinden. — Gerade daraus ergibt sich die Forderung nach einem kritisch erworbenen psychologischen Fundament nicht nur für die moderne Ethnologie, sondern auch für die Religionsgeschichte, Vorgeschichte, germanische Frühgeschichte und Volkskunde. Die dabei mögliche Gefahr der Festlegung auf einen zu einseitigen psychologischen Standort ist heute nicht mehr sehr aktuell. — Wir können also hier gar nicht gründlich genug auf die Methodenkritik und methodische Grundlegung der eigenen Untersuchung eingehen. Unser Wissenschaftsbetrieb scheint auf einem Punkte angekommen zu sein, an dem die überspitzte Spezialisierung nur noch bedingt im Recht ist, und die wesentlichen Fortschritte demjenigen Forscher vorbehalten sein werden, der zwei oder drei der sich überschneidenden Wissenschaftsfächer beherrscht [1]).

Das Ziel der eigenen Deutung ist die Ermittlung des psychologischen Wesens der Erscheinungen als des Ausdrucks einer besonderen Art menschlichen Seins, eine psychologische „Ontologie" im Sinne Binswangers [2]), — nicht die Feststellung nur funktioneller oder genetischer Zusammenhänge. Der Schlüssel der Ontologie ist das Zeitproblem. Allerdings war von vornherein die Beschränkung auf einige wesentliche Züge der Ontologie und ein Verzicht auf erschöpfende Ausdeutung aller phänomenalen Einzelheiten notwendig, da hierzu sehr weitreichende, zeitraubende Vorarbeiten auf Nachbargebieten des Zaubers notwendig gewesen wären. So konnte die Frage nach dem Wesen des Personerlebens nur knapp umrissen werden, da eine eingehende Behandlung die Bearbeitung des gesamten Animismusproblems, des Totenglaubens, des Totemismus u. a. voraussetzen würde, die erst in einer späteren Untersuchung vorgelegt werden kann. — Als die für die Deutung wesentlichsten Bereiche sind das Substanzerleben und das Zeiterleben am ausführlichsten behandelt worden; die Angaben über das

---

[1]) Am erfolgreichsten scheint dieser Grundsatz in der modernen Psychiatrie, in der Vereinigung von Medizin und Psychologie befolgt. Gerade den dort gezeitigten Erfolgen verdankt diese Untersuchung ihre wertvollsten Anregungen.

[2]) L. Binswanger, Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte, Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie Bd. LXVIII, Berlin 1928; Über Ideenflucht, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie B. XXVII—XXX.

Raumerleben und das Kausalitiätserleben sollen mehr das Wesentliche andeuten als ausführen. — Schon damit wird sich die primitive Zauberei — abseits von Kuriositäten und Sensationen — als eine eigenständige und eigenwertige Art menschlichen Seins offenbaren, zu welchem auch uns der Zutritt noch nicht ganz verwehrt ist. — Für die Ermittlung dieser Seinsweise benutzen wir als heuristischen Sammelbegriff das Wort „primitiv" oder „der Primitive", welches also als „der zaubernde Primitive nach dem Ausweis unserer Quellen" und nicht etwa im Sinne einer allgemeinen menschheitlichen Entwicklungsstufe zu verstehen ist.

Im Anschluß an die Deutung des primitiven Zaubers wird — mehr skizzenhaft als ausführlich — die Darstellung und vergleichende Deutung des isländischen Sagazaubers zeigen, zu welchen Ergebnissen unser Forschungsweg hinsichtlich der gemanischen Frühgeschichte zu führen vermag. Dabei wird unsere Erkenntnis des Primitiven allerdings weder dazu dienen können, das Ausmaß des abendländischen Werdens zu verharmlosen, noch seine Vorzeit zu verdächtigen oder seine Eigenart zu nivellieren. Es geht nicht mehr darum, sich gegen das „Primitive" im Frühgermanentum zu wehren, sondern dieses „Primitive" recht zu verstehen. Dadurch verliert es den Charakter des Verdächtigenden und Erniedrigenden, und damit entfällt die Möglichkeit, es für eine unberufene Beschäftigung mit der germanischen Frühgeschichte auszunutzen. Ist es doch eine durch und durch liberale Denkweise, welche im Primitiven einen Sammelbehälter für alles Minderwertige, Unsittliche, Kulturlose sieht.

Im Anschluß daran sind schließlich einige Ausblicke auf das aktuelle Problem des mittelalterlichen Aberglaubens, insbesondere auf die Frage „Hexe und Heiliger", möglich, welche die Fruchtbarkeit unseres Ansatzes gerade auch für dieses Gebiet erweisen sollen.

Der hier vorgetragene Versuch einer v e r g l e i c h e n d e n E t h n o p s y c h o l o g i e bietet der Lage der Dinge nach mehr einen aussichtsreichen Start denn ein geschlossenes System. In diesem Sinne will die Untersuchung bewertet sein.

Abschnitt I.

Kapitel 1.

Typologie des Zaubers.

Die erste Aufgabe dieser Untersuchung ist eine Phänomenologie des Zaubers, welche die Prüfung auf Objektivität, die Ordnung und beispielhafte Darstellung des Materials sowie die unmittelbar sich daraus ergebenden allgemeinen Feststellungen umfaßt.

Die Frage nach der Objektivität der Quellen ist eine der ernstesten Schwierigkeiten der Ethnologie, die sich ähnlich, aber doch abgeschwächt, in der Psychopathologie und in der Kindespsychologie wiederfindet. Auch wenn man sich zutraut, bei sich selber zwischen objektiver Darstellung und subjektivem Deutungsgedanken scharf scheiden zu können, so ist dies gegenüber den Autoren der benutzten Materialquellen fast unmöglich. Da gibt es nur zwei Möglichkeiten zur Erreichung größtmöglicher Objektivität: entweder man unterzieht die Quellen einer gründlichen Kritik, bzw. geht selber auf Materialsuche — wobei man beide Male der Fraglichkeit der eigenen Objektivität ausgeliefert bleibt — oder man unterstellt, daß die anderen Darsteller weitgehend objektiv seien und beschränkt sich auf vorsichtige Ausmerzung offenbarer Widersprüche und Mißverständnisse. Der letztere Weg soll hier gegangen werden.

Die zur Darstellung und Deutung notwendige Ordnung des Materials, die wir nachstehend Typologie des Zaubers nennen wollen, birgt ähnliche Probleme in sich. Sie darf weder zu äußerlich und allgemein [1]), noch zu sehr von der Theorie durchtränkt sein, wie etwa die Einteilung Vierkandts (siehe unten). Sie soll sowohl erschöpfend darstellen und weithin an bekannte Einteilungsbegriffe anknüpfen, zugleich aber scharf ordnen und Überschneidungen möglichst ganz vermeiden. In

[1]) Wir können dann folgendermaßen ordnen (Schema I):
Zauber im Lebenslauf: Geburt, Namengebung, Initiation, Eheschließung, Schwangerschaft, Geburtsakt, Männerbund, Krankheit, Tod, Bestattung.
Zauber des Jahreslaufs: Fruchtbarkeitsriten, Jahreszeitenfeste, Jagdzauber, Viehzuchtzauber, Tänze.
Zauber des öffentlichen Lebens: Kriegszauber, Palaver, Handels- und Wirtschaftszauber, Häuptlingszeremoniell, Männerbund.

der Literatur finden wir meist nur allgemeine Aufzählungen von Erscheinungsweisen des Zaubers, in denen eine strenge Ordnung, wie wir sie brauchen, nicht aufweisbar ist. Nur Frazer, Leuba, Vierkandt bieten solche Einteilungen, die hier kurz besprochen werden müssen.

Frazer teilt den gesamten Zauber in die zwei großen Ströme der Homoeopathic magic und der Contagious magic [2]). Das Grundprinzip des ersteren ist das Prinzip der similarity, imitation, that like produces like, that the effect resembles its cause —, also etwa das Analogieprinzip. Der zweite Bereich beruht auf dem Gedanken: what was once in contact, then will be also at all time — also der „geheimnisvollen Participation". Diese Einteilung überschneidet er noch durch eine andere in positive charmes (sorcery) und negative charms (taboo).

Es ist leicht zu sehen, daß diese Einteilung zu weitmaschig ist, als daß wir damit des primitiven Materials Herr werden könnten, wie es ja auch Frazers Werk zeigt. Allerdings schimmert sie allenthalben in der späteren Literatur noch durch und war zumindest ein mutiger, umfassender Versuch der Systematisierung.

Ähnliches gilt für die Ergänzung der Frazerschen Einteilung durch Leuba [3]). Er unterscheidet: 1. principle of repitition (once succesfull, furtherly succesfull) — 2. principle of transmission of an effect from one object to another (similarity-contiguity — u. a.) — 3. principle of will-effort (spells, incantations). Die Gliederung ist hier nach Maßgabe der benutzten Kraft vollzogen und gewiß als solche ein wertvoller Beitrag. Nur ist hier sowohl wie bei Frazer verkannt, daß die Einzeltatsache sehr oft gerade aus der Überschneidung der hier aufgezählten Prinzipien entsteht, — daß also eine listenmäßige Aufzählung überhaupt nicht angebracht ist.

Vierkandts [4]) Einteilung ist theoretisch orientiert und könnte nur bei Einverständnis mit seiner Theorie (siehe unten) übernommen werden, — eine für eine Einteilung ganz unglückliche Lage. Er unterscheidet Nahzauber, Anfangszauber (Anfang statt Vollendung einer Handlung), Fernzauber — diese Reihe soll zugleich die historische Entwicklung aufzeigen —, und stellt daneben eine andere Unterscheidung in Ausdruckshandlungen, falsche Analogien, Handlungen mit Zweckbewußtsein.

Die Literatur kann uns also für die Typologie mehr nur einen negativen Dienst erweisen. Wir verzichten überhaupt auf das Listen-

---

[2]) I. G. Frazer, The Magic Art and the Evolution of Kings, vol. I, London 1911, p. 52 ff.

[3]) James H. Leuba, The Varieties, Classification, and Origin of Magic, in American Antropologist N. S. 14 p. 350—367, Lancaster USA 1912.

[4]) A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus XCII 1907 S. 21 ff., 40 ff., 61 ff.

schema [5]), da es dem Material nicht gerecht wird. Wir kämen dabei aus den Überschneidungen nicht heraus. Zugleich sagen aber die Einteilungs-Notwendigkeiten schon etwas über das Wesen der Sache aus, so daß wir mit dem folgenden Aufriß (Schema III, siehe S. 8) erst wahrhaft eine Typo„logie" des Zaubers erhalten.

Hierzu sind folgende Anmerkungen notwendig:

1. Dieser Aufriß enthält die Begriffe der Literatur, aber in m. E. zutreffender Zuordnung. Besonders wichtig ist dabei die Überschneidung der beiden Frazerschen Prinzipien, wobei der Begriff Final-Ähnlichkeit bezüglich Form wie Stoff an Stelle des Analogie- oder Formungsprinzips getreten ist.

2. Im Schema unberücksichtigt blieb die Tatsache der zeitlichen Verknüpfung von Zauberhandlung und Zauberwirkung. Keinesfalls soll damit die prinzipielle Bedeutung dieser Tatsache verkannt werden, da ja gerade zeitliche und räumliche Nachbarschaft zu den Grundproblemen der modernen naturwissenschaftlichen Kausalitätsdiskussion (Statistik und Relativitätstheorie) gehören. Vielmehr rechtfertigt der Materialbefund nicht eine neuerliche, alle übrigen Fächer überschnei-

---

[5]) Ein solches würden wir folgendermaßen aufstellen (Schema II):

1. Analogiezauber (mit dem Ziel analoge Handlungen und Dinge — status agendi, Wetterzauber, Kontrastzauber. Vgl. Frazer, homoeopathic magic).
2. Pars-pro-toto-Zauber (Zauber mit Teilen und Überresten des Gegners — vgl. Frazer, contagious magic und homoeopathic magic — vgl. Levy-Brühl, participation mystique).
3. Nahzauber (Berührung, Begegnung, Einverleibung, Nachbarschaft von Dingen und Orten mit besonderen Fähigkeiten — vgl. Frazer, contagious magic).
4. Abwehrzauber (Schutz- und Heilzauber mit Hilfe von Dingen und Handlungen — tabu, Sühne, Opfer, Kontrast-Zauber).
5. Fernzauber.
6. Einleitungs- und Endzauber (festliche Begehungen bei Jahres- und Lebensabschnitten und besonderen Unternehmungen — „einmal = immer").
7. Verwandlungszauber (Maskenwesen, Tierverwandlungen, Gleichsetzungen, Bilocationen — Totemismus).
8. Spezielle Zaubergeräte (Fetisch, Maske, Schwirrholz, Schamanentrommel, Fluchtopf, Medizinen).
9. Spezielle menschliche und tierische Zauberkraft (mana, Seelen, Tote, Häuptling).
10. Wort-Gedankenzauber (Name, Eid, Fluch, Anrufung, Beschimpfung, Kundmachung, wissen um, reden von).
11. Ordalie und Zukunfts-Schau (Giftprobe, Loswurf, Vorzeichen, Ekstase, Weissagung).

Hier herrscht wohl Vollständigkiet, unvoreingenommene, phänomenal bequeme Sicht auf das Material, wie sie vorher wohl nicht gegeben war, — zugleich aber treffen wir überall auf Überschneidungen.

		Wirksamkeit eines Gegenstandes (Ortes) oder seiner Teile auf Grund		... einer Person oder ihrer Teile auf Grund		... eines Geschehens auf Grund		... eines freien Geistes
		phän. Ähnlichkeit mit dem Ziel (Final-ähnlichkeit)	sonstiger Eigenschaften	vergleiche nebenstehend		vergleiche nebenstehend		
Ohne deutliche Teil-Ganzes-Beziehung	Räuml. nah	1.	4.	7.	11.	14.	18.	22.
	fern	2.	5.	8.	12.	15.	19.	
Mit deutlicher Teil-Ganzes-Beziehung	nah	3.	6.	9.	13.	16.	20.	
	fern	/	/	10.	/	17.	21.	

dende Unterteilung, etwa in zeitlich nahe und zeitlich ferne Wirkungen. Praktisch möglich und sinnvoll wäre nur folgende Teilung:

a) Begrenzter zeitlicher Anschluß der Wirkung
   1. Gleichzeitigkeit der Wirkung (Jagdtabus),
   2. Sofortwirkung (Maske, ghost-shooter),
   3. baldige Wirkung (meistens),
   4. Wirkung innerhalb der durch die Zauberhandlung begonnenen Phase (siehe unter Teil-Ganzes-Beziehung),
   5. Wirkung auf besondere Auslösung hin (Abwehrzauber).

b) Unbegrenzter zeitlicher Anschluß der Wirkung (Flüche, die irgendwann in Erfüllung gehen sollen, — Omina — zum Teil Namengebung, die aber mehr zu a 4 gehört).

Da zu b) nur sehr wenig Material gehört, sei von einer besonderen Unterteilung des typologischen Schemas abgesehen. Statt dessen erhalten die entsprechenden Beispiele am Schluß ein „(b)".

Schließlich könnte man noch die zeitliche Erstreckung der Wirkungen typologisch zu erfassen suchen. Dies ist für die so wichtigen Phasenerscheinungen geschehen. Darüber hinaus würde es nur Verwirrung statt Ordnung schaffen.

3. Omina und Ordale. Wir können feststellen, daß beim Primitiven ein Ding, ein Gedanke oder ein Lebewesen entscheidenden Einfluß auf ein Geschehen haben kann. Beim Omen und Ordal liegt das Gegenstück dazu vor. Dort wird an einem entsprechenden Ding usf. die Art

eines (künftigen bzw. vergangenen oder gegenwärtigen) Geschehensverlaufes abgelesen. Daher sollen sie hier — in entsprechender Einordnung — als eine Art passiver Magie mitherangezogen werden.

4. Die Tabu-Vorkommen, die zumeist als Parallelen zu aktiven Zaubertatsachen [6]) erscheinen, werden hier heuristisch als eine Art negativer Magie mit zum Zauber gerechnet und entsprechend eingeordnet. Die Zahl ihrer Beispiele wurde allerdings schärfer begrenzt, weil in erster Linie die aktiven Zauberhandlungen behandelt werden sollen.

5. Aufgeteilt wurden die für die psychologische Analyse wenig brauchbaren Leistungsbegriffe wie Schaden-, Heil-, Schutz-, Abwehrzauber und die Zaubergeräte.

6. Wort- und Gedankenzauber ist unter den Geschehnissen eingeordnet, weil schon in der Erscheinung der geringe Unterschied zwischen dem Wort und dem tatsächlichen Geschehen auffällt, und weil auch bei uns das gesprochene Wort den Geschehnissen nähersteht als den Dingen.

7. Die Teil-Ganzes-Beziehung kann in doppelter Weise gegeben sein. a) Sie kann den Wirkensablauf betreffen, etwa indem der Hauptbüffel oder dessen Schicksal auf Grund seiner Haupttiereigenschaft auf die Herde eine Wirkung ausübt, oder indem durch einen Speiserest, mit dem der Zauberer arbeitet, der Achtlose Schaden nimmt (s. Fächer 9, 10, 13, 16, 17). — b) Oder die Teil-Ganzes-Beziehung ist eine Sache der Eigenschaft des betreffenden Dinges oder Wesens, so wenn der Speiserest des Häuptlings auf den ahnungslos ihn Verzehrenden tödlich wirkt, oder wenn das Fell eines Tieres den Tänzer in dieses Tier verwandelt. Nur a) ist im Aufriß gemeint, während für b) durch den Hinweis „oder ihrer Teile“ Sorge getragen ist (daher siehe Fächer 7—13). Allerdings ist es hierbei möglich, daß zwischen der Maske und dem Tänzer eine neue Teil-Ganzes-Beziehung entsteht (dann s. Fach 9). — Ob der Primitive so scheidet, ist Sache der Deutung. Hier kommt nur die phänomenale Aufbereitung des Materials (wie es sich u n s darbietet) in Betracht. Der Schadenzauber an Teilen der Person wird zu den Fächern 16 und 17 gezählt, da hier die Handlung das wesentliche ist.

8. Eine besondere Schwierigkeit bereitet die Seelenfrage. Eingehend wird hierzu unten in der Kritik des Animismus Stellung genommen. Hier werden die Seelen zu den Sonstigen Eigenschaften (Fächer 4—6, 11—13) gerechnet, weil ja oft zwischen Eigenschaft bzw. Emanation von Eigenschaften (Karutz) und Seele bzw. Seelentätigkeit schwer zu scheiden ist. — Dort, wo Seelen oder Geister ohne aufweisbare Verbindung mit Dingen, lebenden oder toten Menschen oder Tieren auftreten, werden sie zu den freien Geistern (Fach 22) gezählt. — Damit soll aber in der Seelenfrage nichts vorentschieden sein.

---

[6]) So bei Trauer, Lebensphasen, Totemismus, speziellen Wesen und Substanzen.

9. Beim Denken an, Sprechen von einem Geschehen gilt vornehmlich die Finalähnlichkeit als Merkmal, während eine Teil-Ganzes-Beziehung nicht so deutlich im Phänomen liegt (daher zu Fach 14, 15). Dagegen gilt letztere auch als wesentlich beim Namen und z. T. beim Bild (Fach 9, 10, 16, 17). — Bei der Kundmachung und Beichte trifft Finalähnlichkeit nur zu, wenn letztere den Wirkensablauf bestimmt, — so wenn man durch Kundmachung eine Krankheit auf einen anderen überträgt (Fach 14), — nicht weil beide mit dem zugrunde liegenden Geschehen ähnlich sind, so wenn eine Beichte nur als sühnend angesehen wird (Fach 18).

Kapitel 2.

Darstellung des primitiven Zaubermaterials.

Es folgt nun gemäß dem obigen Aufriß eine auszugsweise Darstellung des Zaubermaterials in allen seinen Arten mit Hilfe der besten uns zugänglichen und ohne Vorurteil ausgewählten Quellen. Diese soll zugleiche einige wenige entscheidende Beispiele für die spätere Deutung ergeben.

1.

In diesem Fach handelt es sich also um die Wirksamkeit eines Gegenstandes (Ortes) oder seiner Teile ohne Teil-Ganzes-Beziehung auf Grund der Finalähnlichkeit, in räumlicher Nähe.

Bei den Pangwe hängt der besorgte Hausvater an das Dach seines Hauses verschlungene Lianenschnüre oder geplatzte Früchte, um es vor Diebstahl zu schützen; denn der Dieb wird ebenso platzen wie jene Früchte, und seine Gedärme werden sich ebenso verschlingen wie die Lianenschnüre [7]). Zur Schönheitsmagie gebrauchen die Pangwe-Mädchen üppige Blüten und Früchte, weil sie dann ebenso „üppig" werden [8]). In Melanesien werden gern Steine, die in ihrer Gestalt mit Früchten große Ähnlichkeit besitzen, an den Wurzeln der betreffenden Fruchtbäume vergraben, um so die Ernte ergiebiger zu machen [9]). Die Eskimo geben ihren Kindern harte Steine, damit sie so hart werden wie diese [10]). In Neukaledonien legt man den Kindern einen schwarzen Stein auf die Brust, damit ihr Herz ähnlich und damit zum Kampf geeignet werde [11]). Hierher gehört auch ein sog. Kontrastzauber, den Karutz erwähnt: Zum Zauber gegen den bösen Blick benutzt man

---

[7]) G. Teßmann, Pangwe-Expedition Bd. I S. 140.
[8]) a. a. O. S. 140.
[9]) R. H. Codrington, The Melanesians p. 118—120; F. Speiser, Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln S. 140.
[10]) K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker S. 26.
[11]) Buschan, Illustrierte Völkerkunde Bd. II 1 S. 190.

Steine, die auf dem Markt gelegen haben und dort also viel angeschaut worden sind. Sie haben „es" überstanden, also können sie auch hierin weiterhelfen. Aus ähnlichem Grunde hängt man vielfach zahnenden Kindern Zähne von Tieren um [12]). — Um Kinder geschmeidig zu machen, muß man sie mit dem Saft der schmiegsamen Waldrebenranke einreiben (Tirol). — In Dobu (Südsee) bringt man das Abmagern infolge einer Wurmkrankheit mit dem Dämon Sakwara in Verbindung. Sakwara ist zugleich ein Baum, dessen Blätter äußerst schnell verwelken — so wie der Abmagernde —, wenn sie abgepflückt sind [13]). — Ähnliches liegt vor, wenn man bei den Bergdama glaubt, im Leibe einen Stock zu haben, der in den Gedärmen Unheil anrichtet, und die Ursache dieses Übels darin sieht, daß man mit einem Stock geschlagen wurde [14]). — Der gleichen Anschauungsweise entstammt der Brauch, auf eine Person nicht mit Fingern zu zeigen oder eine Nadel bzw. andere spitze Gegenstände auf sie zu richten. Es könnte ihr dadurch ein „stechendes" Unheil widerfahren [15]). Daher spitzen die Bergdama, um auf jemanden hinzuzeigen, nur die Lippen [16]). — Mit dem Voranstehenden hängt ferner zusammen, daß man Pflanzen mit Dornen und Stacheln zur Abwehr benutzt [17]).

2.

Gegenstand — finalähnlich — ohne Teil-Ganzes-Biezehung — fern.

„Man sieht, wenn man durch den Busch geht, einen eigenartig geformten Kieselstein. Er ist seltsam rund. Man verlasse sich darauf, er hat mana für irgend etwas. Vielleicht läßt seine Gestalt an die Sonne denken, dann ist er wahrscheinlich mit dem besonderen Zauber ausgestattet, sich als ein Stein zu erweisen, der mana zum Sonnenscheinmachen besitzt [18]). — Wenn man bei den Bergdama den Loswerfer fragt, wie es um die ins Feld gegangenen Frauen und Kinder stünde, da sie bereits über die Zeit ausgeblieben seien, und die Lose nach dem Wurf mit den Spitzen voneinander fort gerichtet sind, — so wird er sagen, daß die Frauen und Kinder während ihrer Sammeltätigkeit auseinandergeraten und daher verirrt sind [19]). — Der Hof um den Mond

---

[12]) R. Karutz, Der Emanismus, Ztschr. für Ethnol. Bd. 45, Leipzig 1913.
[13]) R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu p. 144.
[14]) Vedder, Die Bergdama I S. 127.
[15]) B. Gutmann, Dichten und Denken der Dschagga-Neger S. 155; E. Pechuel-Lösche, Volkskunde von Loango S. 330.
[16]) Vedder a. a. O. S. 122.
[17]) G. Teßmann a. a. O. S. 140.
[18]) R. Lehmann, Mana S. 47. Dort nach Florence Coombe, Islands of Enchantment XXVI; vgl. noch Codrington a. a. O. p. 183.
[19]) Vedder a. a. O. S. 116.

regt die Dschagga zu kriegerischen Gedanken an. Sie sagen zueinander: „Jetzt schlagen Feinde ein Land und sammeln die Rinder in ihrem Lager zusammen.“ [20])

Zwischenabsatz 2/3.

Hierher sollen Beispiele gezählt werden, die hinsichtlich der räumlichen Nähe oder Ferne nicht eindeutig sind. So hängen sich die Pangwe-Burschen als Liebeszauber Pflanzen um, die sich gern verschlingen, um dadurch bei den Mädchen Erfolg zu haben [21]). — Sieht der Dschagga am Morgen ein von den Erdferkeln auf dem Wege gewühltes Loch, so ist ihm das ein Anzeichen dafür, daß von dieser Seite des Weges bald Feinde in das Land kommen werden [22]).

3.

Gegenstand — finalähnlich — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Der Stein in Yamsform, welcher an einer Stelle des Feldes eingegraben wird, wirkt auf das g e s a m t e Feld im Sinne einer Vermehrung der Yamsernte [23]).

4.

Gegenstand — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Wir treffen hier Dinge, die auf Grund allgemeiner Eigenschaften wirksam sind. So steht im Dschagga-Hofe der „Stein der Abwehr“, der das Haus vor allem Ungemach schützen soll. Auf dem Stein darf kein anderer sitzen als der Hausherr [24]). In Loango braut man für allerlei Zwecke eine Medizin, ngilingili, aus Blättern, Blüten, Früchten, Säften, Rinde, Galle, Schnurrhaar, Kot, Schlangenköpfen, Eidechsen, Augen, Gehirn, Leber, Zähnen, Hörnern, Knochen, Speichel, Erden u. a. [25]). (Vgl. auch S. 17, 24, 36.) Hierher gehört auch die reichliche Benutzung von Giften, deren chemischer Charakter dem Zaubernden doch zumeist verschlossen ist [26]). — (Zu den Fetischen vgl. u. S. 24, 36.) — Eine merkwürdige Wirkung wird in Loango und auch sonst der Erde zugesprochen. Bei einem Eid kniet der Betreffende an einer Wegegabelung nieder und bringt Stirn, Brust und Schenkel mit der Erde in Berührung. Verstößt er gegen den Schwur, so schwindet die Kraft in jenen Gliedern. Auch bei geringeren Zusicherungen heißt es: „Nimm

---

[20]) Gutmann a. a. O. S. 148/49.
[21]) Teßmann a. a. O. S. 140 ff.
[22]) Gutmann a. a. O. S. 149.
[23]) F. Speiser a. a. O. S. 150.
[24]) Gutmann a. a. O. S. 62.
[25]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 407.
[26]) Teßmann a. a. O. S. 144 u. a.

Erde drauf.“ [27]) — Wer einem Freunde Speise zuträgt, der bindet einige gelbe Früchte des Nachtschattengewächses daran, damit der Speise nichts Böses angetan werden kann [28]). Es handelt sich also zumeist um eine merkwürdig weitreichende Wirksamkeit bestimmter Substanzen. Eine besondere Rolle in dieser Hinsicht spielt bei den Melanesiern vielfach gekauter Ingwer [29]). In anderen Gegenden ist der Kalkstaub allgemeines Zaubermittel. Von der Gazelle-Halbinsel berichtet J. Meier: „Das neue Kanoe wird zunächst mit Blättern vom Vavarbaum eingerieben, bevor es ins Wasser kommt. Dann verhext der Fischersmann Kalkstaub ... Ist die Zauberformel beendigt, so bläst der Fischer eine Prise dieses verhexten Kalkstaubes gegen das Kanoe. Dann nimmt er einen Mund voll Seewasser und bespritzt damit die Seiten des Kahnes. Nun muß das Kanoe auf allen seinen Fahrten, die dem Fischfange gelten, von dem besten Erfolge begleitet sein“ [30]). Wir könnten die Liste solcher Zaubersubstanzen beliebig lange fortsetzen [31]). — Mit solcher außerordentlichen Wirksamkeit von Gegenständen und Substanzen hängt auch der Begriff des mana zusammen. Mana ist dort, wo besondere Wirkungen erzielt werden. Oft gibt es ohne mana überhaupt kein Gedeihen [32]). „Ein Speer, eine Keule können mana haben. In den meisten Fällen bedeutet das, die betreffende Waffe ist ein glückbringendes Gerät, der es nicht an Erfolg fehlen kann, wenn nur der Träger der Waffe selber ganz ernstlich bei der Sache ist. Unter den alten Waffen der Vorzeit waren bisweilen welche, die noch stärkeres mana hatten als in gegenwärtigen Fällen ...“ [33])

Einen besonderen Raum nehmen die Farben ein. Roter Oker ist auf den Adaman-Inseln ein beliebtes Einreibemittel [34]). Durch das Einreiben mit weißen Substanzen und das Schmücken mit hellen Federn suchen die Mädchen von Kiriwina ihre Schönheit zu erhöhen. Dabei bedeutet aber „weiß“ nicht nur schön, sondern zugleich rein, ohne Geschlechtsverkehr [35]). Die allgemein übliche Bemalung bei Festen und bei Trauer scheint nicht nur ein besonderes Aussehen des Körpers, sondern einen allgemeinen Zustand des Menschen hervorzurufen [36]). (Vgl. u. S. 36.) — Bei den Kagaba bringt das rote Steinbeil Trockenheit hervor. Hellrot schützt den Tempel gegen Feuer [37]).

---

[27]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 223 u. 233.
[28]) Gutmann a. a. O. S. 115.
[29]) B. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific p. 346.
[30]) J. Meier, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neu-Pommern, Südsee, Anthropos VIII, 1913, S. 692/93.
[31]) J. Meier, a. a. O. S. 6/7; B. Malinowski a. a. O. S. 453.
[32]) Codrington a. a. O. p. 119 ff.; Speiser a. a. O. S. 343; Pechuel-Lösche a. a. O. S. 363; vgl. bes. Rud. Lehmann, Mana.
[33]) R. Lehmann a. a. O. S. 51. Nach Maning, Old New Zealand (1884) p. 174.
[34]) R. Brown, The Andaman Islanders p. 179.
[35]) Malinowski, Sexual Life of Savages p. 190, 295—308.
[36]) Teßmann a. a. O. S. 194; L. Levy-Brühl, La mentalité primitive p. 399 u. a.
[37]) K. Th. Preuß, Die Nayarit-Exp. I S. 49, 83, 104.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in Dingen mit auffälliger Gestalt besonderes mana wohnt [38]). Für die Wirkung der Dinge ist also ihre besondere Form von Wichtigkeit. Hierher gehören auch Abwehr- und Schreckgestalten [39]).

Bei den Omina ist der Zusammenhang zwischen Omen und Geschehen nicht stets so deutlich finalähnlich wie bei den obigen Fällen. Bei den Kpelle bestreicht der Ordalleger ein Rutenbündel mit besonderer Brühe und ruft ihm die Namen der vermuteten Schuldigen zu. Wenn es bei einer Namennennung eine Bewegung macht, so ist der Genannte der Schuldige. Das Medium springt auf und schlägt ihn, bis er gesteht. Dann erhalten Rute und Medium eine abkühlende Medizin, und die Sitzung ist beendet [40]). Eine ähnliche Wirkung von Stöcken berichtet Tylor: „Der Medizinmann rast mit wildem Tanz und Zauberformeln um die zwei Leute, die die beiden Stöcke halten, so daß sie von den Stöcken die Besessenheit übernehmen und sich wild gebärden. Endlich stürzen sie los, über Stock und Stein und gelangen zuletzt in das Haus einer Häuptlingsfrau: sie war der Dieb! Das Hühnerorakel aber rechtfertigte sie." [41])

Die Verbindung von Gegenständen mit Gegenstands„seelen" oder nur zeitweilig einwohnenden Geistern ist für die Krankheitsheilung wesentlich. Leider ist es in den Quellen oft nicht klar, ob es sich tatsächlich um den Dingen einwohnende Seelen oder Geister oder nur um die Wirkungsweise des Gegenstandes selber handelt. Der Zauberer bei den Bergdama, zu einem Kranken gerufen, „betrachtet genau die am heftigsten schmerzenden Stellen, und wenn der Krankheitsherd zu ausgebreitet ist, begrenzt er ihn durch Bestreichen mit einem Büschel Straußenfedern ... Tief sich über den Kranken beugend, preßt er seine Lippen fest auf die schmerzende Stelle und fängt an zu saugen ... endlich ist der Krankheitserreger mit den Lippen erfaßt und herausgesogen ... Deutlich sieht man es an den gerundeten Backen ..., wenn ein Stein, Dorn, Messer oder sonst ein lebloser Gegenstand die Krankheitsursache darstellt, pflegt der Zauberer den Zuschauern das Objekt zu zeigen, um es alsdann mit einer werfenden Handbewegung den /gamagu (den Totengeistern) zurückzugeben. Mir ist aus jüngster Zeit ein Fall bekannt, wo der Zauberer einem an Schwarzwasserfieber schwer krank darniederliegenden Manne vorgeblich ein Stück Kalbfleisch durch Saugen entfernt hat" [42]). Hier ist es offenbar der Gegenstand

---

[38]) Vgl. Lehmann, Mana; Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker S. 39; Westermann, Die Kpelle S. 197, 202, 207.

[39]) A. W. Nieuwenhuis, „Die Wurzeln des Animismus" S. 32 ff.

[40]) Westermann a. a. O. S. 294.

[41]) E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, übers. von J. W. Spengler und F. Poske, II 156/57; vgl. noch Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker S. 56; Levy-Brühl, L'âme primitive p. 433.

[42]) Vedder a. a. O. S. 106—108.

selber, der als Krankheitserreger angesehen wird. — Schwierig ist die Unterscheidung auch bei einem jener schwer zu charakterisierenden Zaubergegenstände der Arunta in Australien, dem tjurunga. Nach Spencers Ausführungen [43]) ist dieses eine Hinterlassenschaft oder der Leib der Vorzeit-(alchera)Leute; es ist vom kuruna (Seele) begleitet, das in eine vorübergehende Frau eingeht und dort das Werden eines ratapa (Kindeskeim) verursacht. Strehlow dagegen berichtet, daß das ratapa selber, das Leib und Seele habe, unmittelbar in den Leib der Frau eingehe. Er versichert ausdrücklich: „Ganz entschieden fassen die Aranda das tjurunga nicht als Sitz einer Seele oder des Lebens auf. Das Verhältnis zwischen Mensch und tjurunga drückt der Satz aus: ‚Dies, du Körper bist.' " [44]) „Man nimmt an, daß von diesem tjurunga geheime Kräfte in den Körper des Kindes übergehen, vermöge deren es schnell wächst und gedeiht." [45]) Karutz bemerkt dazu: „Also der Leib ist es, der in das tjurunga übergegangen ist. Dieser Übergang ist erfolgt an den Orten, wo die Vorfahren starben. Das tjurunga wirkt dauernd diesen Leib. Die Verwandlung des Körpers in das tjurunga ist also ein Übergang von Emanationen." [46])

Immerhin finden sich doch zahlreiche Fälle, in denen das Vorkommen von Gegenstandsseelen oder den Gegenständen einwohnenden Geistern vorzuliegen scheint. So glauben die Choroti im Gran Chaco, daß in gewissen Steinen Geister (mohseks) wohnen und in diejenigen eindringen, welche sich diese Steine umhängen. Daher benutzt der Zauberer, um jemandem zu schaden, solche Steine, die er in die Richtung wirft, in welcher sich sein Opfer aufhält. Dann wird es gewiß erkranken und sterben. — Ebenso heilt der Medizinmann seine Patienten, indem er den Krankheitsdämon in Form eines kleinen Steines aus seinem Körper herausholt [47]). Karsten versichert uns glaubhaft: "We should say that it is the stone, that causes the pains felt by the victim, but its real cause is the mysterious demon embodied in the object. This appears most clearly from the conjuration with which the medicin-man tries to remove the evil and in which the demon is directly addressed" [48]). Auch berauschende Getränke enthalten nach der Meinung der Chaco-Indianer bestimmte Geister. "To be intoxicated by the drink is therefore equal to being internally filled with a spirit or a spritual power, and this good spirit will, they believe, protect the intoxicated person against supernatural evils of every kind" [49]). — Auch in Sibirien glaubt

---

[43]) Spencer and Gillen, The Arunta I p. 104 ff.
[44]) Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme I, 2 S. 76.
[45]) Strehlow a. a. O.; vgl. noch B. Spencer and Gillen a. a. O. p. 76, 100 ff., 133.
[46]) R. Karutz, Der Emanismus S. 599.
[47]) R. Karsten, Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco p. 113-115. Vgl. auch die Besprechung von Karsten unten S. 57 f.
[48]) a. a. O. p. 115, 132.
[49]) R. Karsten a. a. O. p. 126.

Tschubinow bei der Krankenheilung durch den Schamanen den Glauben an solche Geister nachweisen zu können, die der Schamane durch Aussaugen, Auskratzen aus dem Kranken herausholt [50]). — Von den Dajaks berichtet Nieuwenhuis, daß sie Gegenstands-Seelen kennen. „Um sich auch für das folgende Jahr eine gute Ernte zu sichern, halten es die Bahau für notwendig, nicht nur in den Besitz der Seelen des augenblicklich vorhandenen Reises zu gelangen, sondern auch der Seelen des auf den Boden gefallenen, von Hirschen, Affen und Schweinen gefressenen Reises habhaft zu werden. Auch hierfür haben die Priester ein Mittel erfunden: Sie stellen ein telu hina her, das ist ein Bambusgefäß mit kawit, an welches vier Haken aus Fruchtbaumholz befestigt werden, mit deren Hilfe die verlorenen Reis-Seelen aus der Ferne herbeigelockt werden können. Nachdem die Seelen im Behälter geborgen worden, hängt man ihn in der Wohnung auf." [51]) — Von einem südamerikanischen Pfeilgift berichtet Karsten: "If we study for instance the famous Curare-poison more closely, we find that it is connected with very interesting animistic ideas. In each of the plants . . . from which the arrow-poison its prepared, there resides a spirit or demon to whom the plant owes its poisonous properties. It is in fact this demon that kills the victim, when the poisoned arrow penetrates into its body. In conformity with this idea for instance the Canelos Indians call the arrow-poison supai hambi, 'the devils medicine' . . ." [52]).

Sehr oft dienen Gegenstände als Mittler des Wortzaubers. "The exorcist does not usually approach his patient. Water gourds are carried to him. He breathes the charm into the water in the gourd, closes up the gourd and gives it to patient's kindswoman who has come to him. She returns and bathes the patient with the water. In all manner of this operation the spell is given a local habitation with which the person to be afflicted by it must come into bodily contact" [53]).

Eine merkwürdige Wirkungsweise eines Dinges berichtet Brown von den Andaman-Inseln. Dort herrscht bei einem Stamm der Glaube, daß es gefährlich sei, eine bestimmte Baumart anzuschauen, wenn sie in Blüte steht. Es werden Geschichten erzählt, wie Leute durch den Anblick des Baumes krank wurden und starben [54]).

---

[50]) Tschubinow, Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers S. 73.

[51]) Nieuwenhuis a. a. O. S. 47.

[52]) R. Karsten, The Preanimistic Theory in the light of South American beliefs p. 82, 83.

[53]) Fortune a. a. O. p. 147; vgl. auch Malinowski, Argonauts of the Western Pacific p. 404—406.

[54]) Brown a. a. O. p. 182.

5.

Gegenstand — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

„Nach Sonnenuntergang, wenn alle Leute in ihre Häuser zurückgekehrt sind, nimmt der Hausherr den Fluchtopf, schwingt ihn auf dem Wege hin und her und ruft dazu mit lauter Stimme: „O du Dieb, bringst du es mir nicht zurück, so kämpfe mit diesem Widder! ... Bringst du es nicht, so werde geschlagen von diesem Topf.“ [55]) Der Fluchtopf soll also den unbekannten fernen Dieb verderben. Man muß jenen nach der Prozedur allerdings wieder abkühlen, damit man nicht selber von dem gefährlichen Gegenstand Schaden erleidet (b). — Entsprechenden Fernzauber haben wir oft bei der Liebesmagie.

Zwischenabsatz 4/5.

Hierher gehört eine große Zahl der Fetische, bei denen zwischen Fern- und Nahwirkung kaum zu trennen ist. (Vgl. oben S. 12.)

6.

Gegenstand — sonstige Eigenschaften — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Für das 6. Fach war kein Material zu ermitteln.

7.

Lebewesen — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Von den Masken gehören hierher nur die den Körper völlig verdeckenden Maskenanzüge, die Lebewesen darstellen sollen, während Kopfmasken und Tierkleider, die den Körper nur unvollkommen verhüllen, unter 9. aufzuzählen sind. (Vgl. oben S. 9.) Zwei den Träger ziemlich völlig verbergende Maskenanzüge schildert Karl von den Steinen von den Xingú-Stämmen. Der eine davon soll in seiner Gestalt einen Wels „darstellen“: „ein aus grobem, hartem Gras geflochtener Anzug bedeckt den Körper, durch das Flechtwerk kann der Träger ohne Mühe hindurchschauen, und ein langes Stück Schlingpflanze charakterisiert die Bartfäden des Fisches“. Der andere, ein sog. buriti-Wams, ist ein völliger menschlicher Anzug mit Ärmeln und Hosen und außen daran angebrachten Geschlechtsteilen [56]). — Was für die Tiervermummung gilt, gilt auch für die Totenanzüge. In Melanesien erkennen die Papuafrauen auf den Torresstraßen-Inseln bei der Miriam-

[55]) Gutmann a. a. O. S. 171.

[56]) Karl v. d. Steinen, Bei den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 1894, S. 301. Vgl. z. T. Speiser a. a. O. S. 378 und Codrington a. a. O. S. 73—78.

Totenfeier in den gegen sie als „keber" antanzenden, in Gras- und Blätterkleider und entsprechende Kopftracht gehüllten Männern ihre kürzlich Verstorbenen wieder, besonders wenn jene kennzeichnende Bewegungen der Verstorbenen ausführen. Dann sagen die Frauen: „Das ist mein Mann, oder: das ist mein Kind." [57]) — Die gleiche Bedeutung wie diese Vermummung haben die Totenpuppen, Totenpfähle und die Mumifizierung, soweit sie dazu dienen, die Wesenheit des Toten zu erhalten. Es handelt sich dabei nicht um Darstellungen, sondern um die reale Anwesenheit der dargestellten Tiere und Toten. Dort, wo die Form, das Aussehen gegeben ist, da ist auch das Wesen vorhanden. Ausführlich beschreibt Speiser solche Totendarstellungen auf den Neuen Hebriden. Er unterscheidet dort plastische Gestalten, die aus plastischer Masse geformt und mit einem auf den Schädel aufmodellierten Porträtkopf sowie mit sämtlichen Rangabzeichen versehen sind — roh geschnitzte Pfähle mit Schädeln darauf — mit Schädeln versehene einfache Stangen —, mehr oder weniger durchgeführte plastische Holzstatuen. Solche Ahnenfiguren werden eine Zeitlang nach dem Tode des Betreffenden verehrt und auf Malekula direkt Ahnen (tamats oder demidj) genannt [58]). Dies spricht also für die voranstehende Annahme.

Eine eigenartige Finalähnlichkeit besteht auch bei den folgenden Tatsachen. Wer mutige Tiere ißt, wird bei den Kpelle mutig [59]). Bei den Pangwe dürfen Schwangere nicht den Schopfadler essen, weil sonst das Kind einen Schopf bekäme. Das Verbot gilt auch für den Vater [60]). Auf Kiriwina ist es den Schwangeren verboten, Fische zu essen, welche schwer aus dem Meer herauszuholen sind, damit sich nicht auch das Kind schwer aus dem Mutterleibe löse [61]). — Wer etwas vom Ackerbau verstand, muß im Acker begraben werden, weil man sonst Mißernten zu fürchten hätte [62]) (evtl. „b").

8.

Lebewesen — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Bei den Dschagga untersucht man die Eingeweide einer geschlachteten Ziege nach den Blutklümpchen, die sich zwischen dem einschließenden Fett finden. Dazu wird die Ziege in zwei Hälften geteilt. Die rechte Seite vertritt die eigenen Leute und die linke Seite die Feinde, gegen welche man einen Raubzug vorhat. Häufen sich die Blutklümpchen rechts und fehlen sie links, dann bleibt man zu Hause. Im umgekehrten

---

[57]) Vgl. Fritz Krause, Maske und Ahnenfigur, das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form, in Ethnolog. Studien I, 1931, S. 344—364.
[58]) F. Speiser a. a. O. p. 393, 354, 378, 431.
[59]) Westermann a. a. O. S. 176, 203.
[60]) Teßmann a. a. O. II S. 6.
[61]) Malinowski, Sexual Life of Savages p. 140—160.

Falle aber ziehen sie mit Zuversicht in den Kampf, da auf ihrer Seite wenige fallen, sie selber aber viele töten werden [63]). — Frazer berichtet von Abbildern in Wachs u. ä., die in den Höhlen der Berge und in den Tempeln zur Jagdtiervermehrung aufgestellt werden. Die Darstellung soll hier das Dargestellte aus der Ferne herbeiholen [64]). Zu den Büffeltänzen u. ä. vergleiche Fach 15.

9.

Lebewesen — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Hierher gehören vor allem die Masken und Tierkleider, letztere soweit sie den Träger nicht völlig verhüllen. Auch hierfür gilt, daß dort, wo die äußere Erscheinung eines Tieres vorhanden ist, das Wesen des Tieres gegeben ist. Allerdings wird hier der Maskenträger ja nur in einem Teile seiner Erscheinung dem Tier angeglichen und trotzdem als dieses angesehen. Die Maske macht also nicht nur den Kopf des Tänzers zu einem Kopf des dargestellten Tieres, sondern verwandelt ihn völlig in dieses. Die anschauliche und wesenhafte Gegebenheit sind auch hier wiederum identisch. So sagen die Kobeua stets zu den entsprechend Maskierten: „Dies ist der Schmetterling, dies ist der Aracu-Fisch, der Makukö usf." und niemals: „Dies ist die Maske des Schmetterlings." Sie sagen auch: „Alle Masken sind Dämonen." [65]) — Von den Xingúquellstämmen bildet Karl von den Steinen eine große Anzahl Kopfmasken aus Holz ab, die durch daraufgemalte Muster oder Federschmuck, Vögel oder Fische darstellen sollen. Kennzeichnend für die enge Bindung zwischen Mensch und Tier ist es, daß die nur stilistisch andeutenden Tiermasken mit menschlicher Nase und Mund ausgestattet sind. Am häufigsten ist auf den Masken der „Mereschu-Fisch im Netz" stilisiert als Muster dargestellt. Zum Teil werden damit Fischtreibepantomimen aufgeführt [66]). — Von den Neuen Hebriden zeigt Speiser Tanzmasken, die meist entstellte menschliche Gesichter, selten einen etwas stilisierten Schweinekopf darstellen. Nach Speisers Angaben sollen diese Kopfmasken dem Träger „einen bestimmten Charakter verleihen" [67]). Das Verbreitungsgebiet dieser Tanzmasken deckt sich mit

---

[62]) Levy-Brühl, L'Ame primitive p. 303.

[63]) Gutmann a. a. O. S. 150.

[64]) I. G. Frazer, The magic art and the evolution of kings Vol. I p. 56.

[65]) Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern Bd. II S. 173/74. Vgl. noch S. 130—138 (zit. nach Krause, Maske und Ahnenfigur S. 352); vgl. ferner Pechuel-Lösche a. a. O. S. 121; Levy-Brühl, L'âme primitive p. 48, 193, 232. — J. Meier, Kritische Bemerkungen zu Winthuis' Buch, Das Zweigeschlechterwesen im Anthropos Bd. XXV S. 130/31, zu alledem insbes. Fritz Krause, Maske und Ahnenfigur, Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form, in Ethnolog. Studien I, 1931, S. 344—364.

[66]) Karl v. d. Steinen a. a. O. S. 301 ff., 321.

[67]) F. Speiser a. a. O. S. 431/32, 379.

dem Gebiet der Schädelstatuen und geschnitzten Trommeln. — Wenn bei den Kpelle ein Leopardenbund-Mann Leopardenfell und -klauen anlegt, um einen Gegner zu überfallen, so ist er nach dem Glauben der Kpelle ein Leopard [68]). — „In Verwandlungssagen wird erzählt, wie Tiere ihr Fell oder Federkleid ablegen, damit in Menschen verwandelt sind und wie echte Menschen handeln und leben, es wieder anlegen und sich dadurch wieder in Tiere verwandeln. Geht ihnen ihr Tierkleid verloren, so müssen sie Menschen bleiben; dies dauernd, wenn ihr Tierkleid vernichtet (z. B. verbrannt) wird." [69]) Hierfür ist besonders kennzeichnend die bei vielen Nordwestküstenstämmen Nordamerikas bekannte Geschichte von der Frau, die Hunde gebar, welche sich für dauernd in Kinder verwandelten, als die Frau deren beim Spiel abgelegte Hundefelle verbrannte. Die Erzählung schließt bei dem Bilquula mit der Bemerkung: „Wenn die Frau den Kindern nicht ihre Fellmäntel genommen hätte, würden unsere Frauen noch heute Hunde gebären." [70]) In den Indianermärchen findet sich ferner die Fabel von der Wildgans, die am Ufer eines Sees Frauenstiefel anzieht und sich dadurch in ein Mädchen verwandelt [71]). — Aus Afrika stammt die folgende Elefantenlegende: „... darauf nahm der große Mann seine Elefantenhaut wieder um. Er war nun wieder ein Elefant. Er hob den Rüssel, um die Männer zu fangen. Die Männer liefen fort. Sie kamen im Heimatorte an und sagten: „Wir haben den großen Mann im weißen Kleide auf dem Markte gesehen. Wir haben mit ihm Freundschaft gemacht. Wir wollten mit ihm in sein Dorf gehen. Der große Mann sagte, wir sollten nicht mitgehen. Wir gingen doch mit ihm. Im Busch nahm der große Mann seine Elefantenhaut. Er war ein Elefant. Er hob den Rüssel auf, um uns zu packen. Wir liefen fort!' " [72]) Wesentlich ist also bei dieser Erlebensweise, daß der Träger der Maske oder des Felles nicht das betreffende Tier oder auch den Toten darstellt, sondern wirklich dem Wesen nach das Tier oder der betreffende Tote ist. — Krause bemerkt hierzu noch: „Solche Tiergeschichten, bei denen es sich reinweg um Tiere, nicht etwa um Tierdämonen handelt, treffen wir in Neu-Guinea, besonders ausgeprägt im nördlichen Südamerika und im nordwestlichen Nordamerika. In der Umkehrung, daß Tiere durch Anlegen menschlicher Hüllen zu Menschen werden, ist dieses Motiv z. B. bei den Eskimos und den Warrau an der Orinoko-Mündung vorhanden." [73])

---

[68]) Westermann a. a. O. S. 275.

[69]) Koch-Grünberg, Vom Roroima zum Orinoko II S. 283 (zit. nach Krause, Maske und Ahnenfigur S. 346); vgl. noch Koch-Grünberg, Indianermärchen aus Südamerika S. 32, 57, 115.

[70]) Franz Boas, Sagen der Indianer an der Nordwestküste Amerikas, in Verhandl. der Berliner Anthropol. Ges. Jahrg. 1894 S. 306 (zit. nach Krause, Maske und Ahnenfigur S. 346 Fußn. 3).

[71]) W. Krickeberg, Indianermärchen aus Nordamerika S. 23.

[72]) L. Frobenius, Atlantis Bd. X S. 167.

[73]) Krause, Maske und Ahnenfigur S. 346.

Dies leitet über zur Totenanschauung und zum Totemismus. „In dem Bericht ‚Die Eulen' wird erklärt, wie jeder Quakiutl nach seinem Tode seine Eulenmaske anlegt und dadurch in eine wirkliche Eule verwandelt wird. Alle Eulen sind solche verwandelte Verstorbene. Fragt man eine Eule, deren Schrei man nachts hört, wer sie sei, so bezeichnet sie sich als einen bestimmten Quakiutl" [76]). (Vgl. dazu S. 24.)

In Verbindung mit dem Voranstehenden fällt auch Licht auf den weitverbreiteten Glauben, daß ein Tier, welches einen Menschen überfällt, kein gewöhnliches Tier sein kann, sondern ein verwandelter Feind, ein Manntiger und dgl. [75]) (vgl. dazu S. 24). — Den Schluß von dem teilweisen anschaulichen Gegebenheiten auf das Wesen finden wir ferner bei folgenden Tatsachen. Es frißt jemand wie ein Jaguar — so stammt er vom Jaguar ab. Sind Menschen schwarz wie Affen, so sind sie Affen. Wer so aussieht oder sich so beträgt wie ein Tier, ist auch das betreffende Tier [76]).

Erwähnenswert sind hier noch die Vogelflügel auf dem Mantel des sibirischen Schamanen, die ihm beim Fliegen helfen sollen. Ferner hat er einen „Kopfschmuck, der in Gestalt einer Krone aus Metall gefertigt ist und oben ein Hirschgeweih ... hat. Das Hirschgeweih symbolisiert die Fähigkeit des Schamanen, sich schnell fortzubewegen" [77]). „Symbolisieren" ist allerdings wohl ein unglücklicher Ausdruck.

Eine Verbindung der Masken mit Vorzeitwesen liegt bei den Berichten von den Kagaba vor: „Zantana und seine Boten nahmen sich die Gesichter ab, damit die Novizen diese Gesichter zum Verscheuchen von Krankheiten benutzen." „Wenn von der Küstensavanne alles voll Wolken war, mußte die Hukawalu-Maske singen, um die Wolken zu zerstreuen." [78]) Es gibt auch Doppelmasken, die etwa den Ahn in zwei verschiedenen Lebenslagen „darstellen".

Abschließend gehört in dieses Fach die N a m e n g e b u n g. Bei den Joruben „wenden die Alten der Beaugenscheinigung des Kindes alle Sorgfalt zu, suchen besonders nach Ähnlichkeit mit den Großeltern oder anderen Verstorbenen der Vaterfamilie. Hat man eine solche entdeckt, gibt man ihm den Namen des Betreffenden, denn dieser ist ja hier wiedergeboren ... Wird eine Ähnlichkeit nicht sogleich entdeckt, erhält das Kind einen provisorischen Namen" [79]). — Bei den Dschagga erhält der Erstgeborene den Namen des Großvaters väterlicherseits, der zweite den des Großvaters mütterlicherseits. Nach dem Vater wird keiner be-

---

[74]) Franz Boas, Religion of the Quakiutl, Columbian University, Contribution to Anthropology, New York 1930 II S. 257 (zit. nach Krause a. a. O. S. 354).

[75]) Levy-Brühl, L'âme primitive p. 29—46; Karsten, The Civilisation ... p. 482; ders., The preanimistic theory ... p. 81.

[76]) Frobenius, Erlebte Erdteile Bd. II S. 342.

[77]) Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern S. 76.

[78]) K. Theod. Preuß, Forschungsreise zu den Kagaba S. 70—75, 59, 114, 84.

[79]) L. Frobenius, Atlantis X S. 30.

nannt [80]). — Auch die Eskimo legen großen Wert auf die rechte Namenwahl, die dort z. T. schon vor der Geburt vorgenommen wird. Wenn das Kind nach der Geburt sehr viel schreit, wird ihm ein neuer Name gegeben. "It is then believed that it is an evil spirit that has gone into the child and that only the soul of a new name can drive the evil one out." Der Name wird dort aufgefaßt als eine Seele, die im Leben dem Träger hilft und Kraft verleiht. Man legt daher Wert auf möglichst viele Namen. "... with every new naming the number of names increases and thus at last forms a long chain of protectors which, unseen, follow the one that bears the name, are with him, work inside him, keep danger away and become his guardian spirits" [81]). — Die Namengebung nach einem verstorbenen Verwandten ist ein sehr allgemein verbreiteter Brauch [82]). (Vgl. zur übrigen Namengebung unten S. 41.) Wie das Bild, so erzeugt auch der Name das Dargestellte bzw. Genannte.

10.

Lebewesen — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Die „Kaffern jagen den Elefanten, indem sie ihn bitten, nicht auf sie zu treten, und wenn er tot ist, versichern sie ihm, sie hätten ihn nicht absichtlich getötet. In Kongo tut man sogar als greife man den Täter an. Die Stiens von Kambodscha bitten das Tier, das sie getötet haben, um Verzeihung. Die Ainos auf Jesso töten den Bären, machen einen Kniefall vor ihm, begrüßen ihn und schneiden ihm schließlich den Wanst auf" [83]). Man will das einzelne erlegte Tier gutstimmen, um damit die ganze Gattung zu versöhnen, auf daß sie sich nicht für die Zukunft dem Jäger völlig entzieht [84]). Das gutgestimmte Einzeltier bewirkt also die „gute Stimmung" der Herde.

Von besonderer Wichtigkeit für die Herde ist das Wohlbefinden des Haupttieres, für einen Volksstamm dasjenige des Häuptlings und der Totemtiere. Der Hauptbüffel darf nicht geschossen werden, da sonst die ganze Herde verloren ist [85]). — In Borneo fühlen sich die Leute bedroht, wenn man ihnen ihre „Großväter", die Krokodile, töten würde [86]). — Kennzeichnend hierfür ist auch die afrikanische Geschichte von der „Frau mit dem Büffel": Eine Frau bittet bei ihrer Heirat, ihren Büffel, der zugleich Stammesbüffel ist, als Schutz und Hilfe mitnehmen zu dürfen. Er folgt ihr, aber so, daß nur sie allein ihn sieht. Er hilft ihr

[80]) Gutmann a. a. O. S. 86.
[81]) Knud Rasmussen, The Netsilik-Eskimo p. 219/20.
[82]) Vgl. Levy-Brühl a. a. O. p. 416.
[83]) E. B. Tylor a. a. O. I S. 461.
[84]) Vgl. Levy-Brühl a. a. O. p. 62, 63; Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker S. 37—39.
[85]) Levy-Brühl p. 68, 69, 75, 76.
[86]) Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur S. 103.

teuflisch; nun braucht er aber Futter. So schickt ihn die Frau nachts auf die Felder, worüber großes Lamentieren im Stamme ihres Mannes entsteht. Da paßt der Mann der Frau, empört über die Feldverwüstung, nachts auf dem Felde auf und tötet den Büffel. Da wird die Frau schwer krank, macht sich mit dem Kopf des Büffels zu ihrem Stamme auf. Sie teilt dort den Tod des Tieres mit und schneidet sich den Hals durch, was alle anderen nachmachen; denn an diesem Büffel hing der Bestand des Stammes [87]). Soweit unsere Quelle! — Wird auf den Neuen Hebriden der tamanu, ein bestimmtes Tier, mit dem der Betreffende in enger Verbindung steht, krank, so erkrankt auch der Mensch [88]). — Von ihrem Häuptling sagen die Dschagga: „Sollten wir des Häuptlings mangeln, so wäre es schon besser, das Trinkwasser zu entbehren. Er ist unsere Speise, die wir essen Tag und Nacht." [89])

So wie es den hervorragenden Teilen einer Lebensgemeinschaft ergeht, so ergeht es auch diesen Gemeinschaften in ihrer Ganzheit. (Vgl. dazu noch die Fächer 16 und 17.)

11.

Lebewesen — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Wir kommen damit zum umfangreichsten Abschnitt unserer Aufrisse. Zunächst die Tiere: „Die leichenfressende Hyäne läßt nachts ihr schauerliches Geheul hören, wenn sie nach Nahrung geht. Man erschrickt daher vor ihrem Schrei in der Nähe des Hauses, weil nun bald einer in diesem Hause sterben muß." [90]) Gewisse Tiere, vor deren Lebensweise und Aussehen man scheu empfindet, werden bei den Pangwe mit tschana (tabu) belegt [91]). Dem Zaubernden und vielfach zugunsten des Erfolges bestimmte Tiere verboten, so der rote Hund anläßlich der Schiffahrts- und Handelsmagie auf den Trobriand-Inseln (kula). Auch darf man dabei während der Reise nicht einen gewissen Hund heulen hören [92]). — „Aus Neuseeland teilt Manning ... mit, er habe einst ... ein zahmes Schwein besessen, das jedesmal, ehe Regen einsetzte, heftige Luftsprünge machte und wie toll quickte. Die Maori nannten infolgedessen das Tier: „poaka whai mana" (ein Schwein, das mana, nämlich zum Wettermachen, benutzt) und meinten, es hätte übernatürliche Kräfte und könne den Regen im voraus ankündigen. Doch wenn der Maori auf das Tier den Ausdruck „whai mana" anwendet, so

[87]) Ders. a. a. O. S. 103.
[88]) Speiser a. a. O. S. 330.
[89]) Gutmann a. a. O. S. 211.
[90]) Gutmann a. a. O. S. 151.
[91]) Tessmann a. a. O. S. 190.
[92]) Malinowski, Argonauts of the Western Pacific p. 410. Vgl. J. Meier a. a. O. S. 696.

ist gemäß der Analogie der Verwendung des Mana-Wortes in ähnlichen Fällen wohl nicht bloß an eine Prophezeiung, sondern an ein Regenmachen selbst zu denken.“ [93])

Auf die Verwandlung von Menschen in Tiere (vgl. oben S. 17—21) kann hier nur eingegangen werden, soweit es zu direkten Zauberhandlungen und Tabus führt. So muß bei den Bororo der Bari (Medizinmann) gewisse Tiere vor dem Schlachten oder Kochen „einsegnen“, weil öfter ein toter Medizinmann bzw. seine Seele sich in dieses Tier verwandelt hat. Die Unterlassung würde den Tod des Jägers herbeiführen [94]). — Damit hängt zusammen die Scheu, die manchen Tieren als Verkörperung von bösen Medizinmännern entgegengebracht wird, so in Südamerika besonders dem Jaguar (uturuncu) und der großen Wasserschlange (anaconda) [95]). Ist aber ein uturuncu getötet, so sind seine Klauen, Zähne, Fell und besonders sein Fett von äußerst zauberkräftiger Wirkung. — Die Bororo töten die Araras nicht, denn sie werden nach dem Tode selber zu Araras, ja im Traum fliegt ihre Seele schon jetzt als Arara herum [96]). — Karsten versichert, daß in Südamerika der Gedanke der Seelenwanderung für die magische Betrachtung der Tiere entscheidend sei. In anderen Gebieten handelt es sich vielfach aber nur um das Tier schlechthin [97]).

Eine ähnliche Kommunikation zwischen Mensch und Tier findet sich im Totemismus.

Eine ähnliche Rolle wie die Tiere als Ganze spielen auch ihre einzelnen Teile. Schon oben fanden sich unter den für die Medizinen notwendigen Gegenstände oft Teile von Tieren, Klauen von Leoparden und Löwen, Krokodilshaut, Schlangenköpfe, Haare vom Elefantenschwanz, Fett, Blut, Knochen, Mark u. dgl. [98]) (zu den Fetischen vgl. den Sonderabschnitt 11/12). — Die Kagaba glauben, daß der Kopf des Puma die Trockenheit mache [99]). — „Als sie dort angelangt waren, faltete das Tier seine Schwingen weit auseinander und sagte zu Pou: ‚Ziehe dir eine Feder aus meiner Seite heraus, damit sie dir mana sei.‘ “ [100])

Die Toten werden weithin als in günstiger oder ungünstiger Weise wirksam gedacht. Die Fürsorge für ihr Leben und das Herbeirufen ihrer Segnungen wie der Schutz vor ihren Untaten nehmen einen

---

[93]) R. Lehmann, Mana S. 38. Dort nach Maning, Old New Zealand (1884) S. 176.

[94]) Karl v. d. Steinen a. a. O. S. 482.

[95]) Karsten, The preanimistiv theory p. 81.

[96]) Karl v. d. Steinen a. a. O. S. 491 ff.

[97]) Vgl. J. Meier a. a. O. S. 293; Nioradze a. a. O. S. 40; Brown S. 161.

[98]) Vgl. Gutmann a. a. O. S. 176; Levy-Brühl a. a. O. p. 130, 141, 143, 147; Pechuel-Lösche a. a. O. S. 407.

[99]) Preuß, Forschungsreise zu den Kagaba S. 79 u. 85.

[100]) Lehmann a. a. O. S. 40; nach S. P. Smith, Maori, History of the Taranaki Coast. M. P. S. I, S. 146.

wesentlichen Raum im Leben der meisten primitiven Völker ein. Bei den Bergdama schicken die Toten, /gamagu, die Krankheiten [101]). Bei den Kagaba heilen die aus den Gräbern stammenden Steine alles Übel [102]). Bei den Kpelle ist das Grab des mächtigen Toten ein heilbringender Ort, sein Leichenwasser eine kostbare Substanz [103]). — Sehr oft sind die „Geister" eigentlich Tote. Die Gran Chaco-Indianer glauben, daß die Toten mit den freien Geistern in der Verbreitung von Krankheiten wetteifern. Daher begräbt man oft dem Tode nahe alte Männer noch bei lebendigem Leibe, um sich so vor ihnen zu schützen[104]). Auch wird oft beim Zaubern die Hilfe der Ahnen herbeigerufen [105]). — Mit diesen Anschauungen hängt die Sorge um die Erhaltung des Toten durch die Erhaltung seiner Gestalt (Mumifizierung, Totenpfahl u. a.) und die Verehrung besonderer Teile (Schädel u. a.) zusammen.

Besondere Wirkung schreibt man vielfach den Frauen zu. Für die Zaubernden vor besonderen Unternehmungen, wie Kriegszügen und Palavern wird weithin der Geschlechtsverkehr verboten. Oft ist auch Männern der Genuß von weiblichen Tieren und Produkten wie Hühnereiern und dgl. untersagt [106]). Manchmal findet sich auch die Sitte, daß die Männer ihre Mahlzeiten außerhalb des Hauses, da in diesem die Frau waltet, einnehmen müssen.

In den wirksamen Substanzen des Menschen, wie Blut, Speichel, Fett usw. scheint gewissermaßen der ganze Mensch gegenwärtig zu sein. (Vgl. S. 36, 12.) — Bei hervorragenden Menschen sind diese Stoffe von besonderer Bedeutung. Das Waschwasser des Häuptlings ist sehr kostbar [107]). Aber wer ahnungslos dessen Speisereste aufißt, den trifft der Tod. — Der böse Blick eines Menschen kann eine Mahlzeit tödlich machen. Man schützt daher besonders die Kinder vor ihm [108]).

So wie jene „Teile" des Menschen eine merkwürdige Wirkung ausüben, so wird eine solche natürlich auch dem ganzen Menschen zugesprochen. Man fürchtet sich, bestimmten Menschen zu begegnen[109]). — So können Menschen auch als Opfer dienen. Bei den Kpelle wird in großer Not ein Glied der Königsfamilie geopfert [110]). Die großen Menschenopfer aus Anlaß von Häuptlingsbestattungen (in den südamerikanischen Hochkulturen und an der Sudanküste) hatten allerdings mehr den Zweck, den Häuptling im Jenseits mit der entsprechenden

---

[101]) Vedder a. a. O. S. 102.
[102]) Preuß a. a. O. S. 100.
[103]) Westermann a. a. O. S. 99, 182, 194.
[104]) Karsten, Indian Tribes of the Argentine ... p. 110—113, 132, 133, 144.
[105]) Malinowski a. a. O. p. 411.
[106]) Vgl. Speiser a. a. O. S. 135; Westermann a. a. O. S. 211; Pechuel-Lösche a. a. O. S. 243, 259, 300, 308, 398; Preuß, Die geistige Kultur .. S. 52—54, 71—76.
[107]) Levy-Brühl, La mentalité primitive p. 368.
[108]) Gutmann a. a. O. S. 88, 155.
[109]) Fortune a. a. O. p. 160; Levy-Brühl, L'âme primitive p. 14.
[110]) Westermann a. a. O. S. 200; vgl. noch Tylor a. a. O. I S. 106.

Anzahl von Dienern zu versehen. — Eine besondere Wirkung hat der Häuptling. Bei den Dschagga wird jeder seiner Flüche zur Wahrheit. Auf wen er mit dem Finger deutet, der ist dem Tode verfallen [111]).

Hierher gehört auch der Begriff des Mana in der Südsee und die entsprechenden Begriffe aus Nordamerika (orenda, wakan, manitowi). mana bedeutet im Grunde eine Wirksamkeit, welche bestimmten Dingen wie den Menschen und Geschehnissen eignet. Sie in möglichst großer Menge an die eigene Person zu binden, ist Lebenszweck [112]). Hier handelt es sich um das Mana von Lebewesen (vgl. auch S. 12 ff.). „Ein besonderes Hervortreten bestimmter Eigenschaften physischer, moralischer oder intellektueller Art scheint also nötig zu sein, damit in den Augen der Maori ein toa (Krieger) ‚ein ‚mana toa' ist." Im einzelnen betrachtet muß ein solcher Krieger vor allen Dingen großes Geschick besitzen, mit den Waffen umzugehen, muß einen Kriegertrupp führen und Kampfpläne ausdenken können, und er muß sich vor allen Dingen siegreich zeigen. Dann wird er jene „magnetische Kraft" oder jenen „magischen Einfluß" besitzen, der im Glauben der Eingeborenen als eine Gabe des Himmels für alle großen Männer gilt, eine Gabe, die mit diesen Männern geboren wird, durch keinen den Menschen bekannten Prozeß erworben werden kann, und gewissen Männern und Frauen außerordentliche Gewalt über ihre Genossen gibt [113]). Maning schildert in seiner lebhaften Weise einen solchen Raufbold als „einen kugelköpfigen, finster-blickenden, bogenbeinigen, breitschultrigen, herkulischen Wilden", als einen Menschen, „dessen mana in voller Kraft war, da er niemals eine Niederlage erlitten hatte" [114]). — Ganz ähnlich steht es mit dem Häuptlingsmana. Von einem großen Häuptling heißt es, daß sein mana sich über das Volk dreier Inseln erstreckt habe [115]). An den Erfolgen zeigt sich hauptsächlich, daß jemand mana besitzt. Aber durch Mißerfolge und Versehen kann er es auch schnell einbüßen.

Erwähnt sei hier noch der Glaube an die Seelen der normalen Menschen. Allerdings sind gerade die Feststellungen auf diesem Gebiete äußerst fragwürdig. Parallel zu den oben erwähnten Tatsachen ist hier das nächtliche Abenteuern von Seelen, bei denen sie allerlei Unfug stiften, aber auch selber übel davonkommen können [116]). Oft gelten Krankheiten als durch das Abhandenkommen der Seele oder durch das Eindringen einer fremden Seele verursacht. Man muß dann die eigene zurückholen bzw. die fremde vertreiben. „Bei den Tschukten und den

---

[111]) Gutmann a. a. O. S. 17.

[112]) Vgl. Lehmann, Mana, Codrington a. a. O. p. 118—120, 191 ff.; Speiser a. a. O. S. 343.

[113]) Lehmann a. a. O. S. 9.

[114]) Lehmann a. a. O. S. 10. Nach Maning a. a. O. (1863) S. 82.

[115]) Lehmann a. a. O. S. 15. Nach The Lore of the Whara-Wananga, Part II JPS XXII, S. 120.

[116]) Vgl. Westermann a. a. O. S. 184—186; Meier a. a. O. S. 301; Levy-Brühl, L'âme primitive p. 241 u. 433.

Jukagiren verfällt der Zauberer in einen Trancezustand, der etwa eine Viertelstunde dauert. Während desselben kommt die Seele des Zauberers in den Besitz der flüchtigen Seele und bringt sie zurück. Der Schamane war während dieser Zeit auf der Suche nach der entflohenen Seele ... Hat ein Golde-Schamane den Dämon gefunden, bei dem sich die Seele des Patienten befindet, so bittet er ihn, sie einfach freizugeben, indem er ihm Grütze, Schnaps und Gras zum Rauchen spendet. Gibt sie der Dämon dennoch nicht frei, so beginnt der Zauberer einen Kampf mit ihm und nimmt ihm nach seinem Siege die Seele weg. Nun betritt der Zauberer die Wohnung des Kranken und schlägt die Trommel über ihm, dabei singt und tanzt er und gibt dem Kranken die nicht selten in Form eines Gegenstandes sichtbare Seele zurück ... Endlich empfing er eine leere, mit Papier bedeckte Schüssel, goß mit der Hand Wasser darüber, das er aus einer anderen Schüssel schöpfte, und ließ dabei fortwährend seinen Gesang erschallen. Alle Golde-Leute versammelten sich um ihn und sahen erwartungsvoll zu. Die Frauen schrien gedehnt: „diso, diso", d. h. „komm, komm!". Auf dem durchnäßten Papier konnte man nichts als eine Wasserblase erblicken, aber das war gerade die „Seele" des Kranken, die in dieser Form auf den Ruf der Frauen zurückgekehrt war. Kaum war die bewegliche Blase auf dem nassen Papier erschienen und von der Menge erblickt worden, als diese jubelnd unter Geschrei und Trommelschlag mit brennenden Holzspänen zur Wohnung des Kranken zog. Der Zauberer selbst goß fortwährend Wasser mit der Hand nach und beobachtete dabei die Blase. In der Wohnung angekommen, setzte man den Kranken aufrecht und gab dem Zauberer eine Filzmütze. Dieser ergriff schnell mit der Rechten die Blase mit dem Papier und legte sie in die Mütze. Sogleich setzte er diese dem Kranken unter Besprechungen und Beschwörungen auf. So wurde die Seele zurückgebracht." [117]) Manchmal nimmt der Schamane einen Eimer, in welchem er seinen Pfeil und eine Speise, die der Kranke besonders gern ißt, hineintut; damit begibt er sich zu dem Ort, an dem sich seiner Ansicht nach die Seele aufhält, um sie in den Eimer zu locken und so dem Kranken wiedergeben zu können [118]). In Dobu muß manchmal der Medizinmann die Seele aus den Händen der gelaboi, der Seehexen, zurückholen, um seinen Patienten zu heilen [119]). Bei den Dajaks hängt die Zauberin an das Dachfenster ihres Patienten „die alan bruwa, den Seelenweg, eine Schnur mit Lockmitteln, welche der ent-

---

[117]) Tschubinow S. 75/76, dort zitiert nach Waldemar Bogoras, "The Tschukchee", New York, Leiden 1905—1908, S. 441, 463/64; W. Jochelson, Materialien zur Erforschung der Jukagier-Sprache und des Folklores Bd. I, St. Petersburg 1900, S. 38; P. P. Schimkewitsch, Materialien zur Erforschung des Schamanismus bei den Golde, Chabarowsk 1896. Vgl. n. Tschubinow a. a. O. S. 17 u. 68—70; Nioradze a. a. O. S. 44.

[118]) Nioradze a. a. O. S. 95.

[119]) R. F. Fortune a. a. O. S. 165.

flohenen Seele bei der Rückkehr den Abstieg durch das Fenster erleichtern soll. Die singende Priesterin sucht nun mit Hilfe der Geister ... die verirrte Seele des Patienten längs des alan bruwa zurückzuholen; glaubt sie ihr Ziel erreicht zu haben, so befördert sie die Seele in ein Körbchen mit Geister-Speise ... Der Einbruch der Dunkelheit gibt das Zeichen für den Beginn der eigentlichen Handlung. Türen und Fenster werden geschlossen, ein altes Schwert und eine Speerspitze werden mit der Geisterspeise und den mit Ferkelblut besprengten Blättern versehen und der Patient niedergesetzt. Er stützt den einen Fuß auf das Schwert, während ihm die Priesterin den Arm von oben nach unten mit der Speerspitze streicht. Die Handlung hat den Zweck, die verirrte Seele, welche die Priesterin vorher aus dem Korbe genommen und in das Haupt des Kranken geblasen, in dessen Körper festzuhalten. Nachdem der Patient wieder in Besitz seiner bruwa gelangt ist, werden auch seine Angehörigen auf die gleiche Weise behandelt, um für ihre Gesundheit zu sorgen"[120]). Besonders kennzeichnend für die Rolle der Seele bei der Krankenheilung ist der folgende Bericht von den Netsilik-Eskimo: "Quaorssuaq's soul. Once my husband had lain ill a long time, and we could not understand what was wrong with him. But one day when we were sitting outside our tent, he suddenly saw his own living self a little way from us. No one else could see him. Seeing himself suddenly outside his own body he began to shiffer all over. What he saw was his own soul, and it was owing to his illness that it had left his body. All trembling he stretched out his arms towards the soul and cried: 'Come nearer, come nearer. Come to me, come back to me!' ... But the soul did not return to his body. It had fled just at the moment it was perhaps on its way back to his body, for I was unclean and just in those days had my breedings, and therefore the soul fled from me." Erst als sie sich verbarg, gelang es einem Schamanen-Ehepaar, die Seele wieder anzulocken und in den Körper des Kranken zurückzubringen. "They uttered magic word and spoke with their helping spirits' own tongue until the soul came quite close to Q ... At the very same moment he was well again and I could hear him shouting and singing with joy." [121])

Von besonderem Interesse ist für uns die Person des Z a u b e r e r s. Krankheitenheilung, Wahrsagen, Abwehr der Toten oder anderer Geister, Beschützung seiner Patienten gegen die Zauberei anderer, schwarze Magie im Auftrag seiner Klienten — sind seine Hauptgeschäfte. Tauglich wird er dazu durch sein starkes mana, durch die Kraft seiner Seelen, durch einen starken Schutzgeist (vgl. Fach 22), durch gründliche Kenntnis aller Zaubermittel und durch häufige Ekstasen und Träume. Oft erlebt er auch eine besondere Berufung, welcher

---

[120]) Nieuwenhuis a. a. O. S. 43.
[121]) K. Rasmussen, The Netsilik-Eskimo p. 216.

er sich manchmal wegen der Gefährlichkeit des Handwerkes entziehen möchte [122]). Es gibt gute und böse Zauberer, weiße und schwarze Magie. Meist geht aber beides völlig durcheinander. Die Tatsache des berufsmäßigen Zauberspezialisten ist nicht zu häufig. Auch wenn ein solcher existiert, zaubert doch ein jeder für den eigenen Gebrauch selber. Auch hier gibt es natürlich Abstufungen. Die alten Männer sind meist ohne weiteres zauberkräftiger als die jungen.

Manchem wird die Kraft zugeschrieben, auch ohne seinen Willen furchtbares Unheil anzurichten, etwa durch den bösen Blick oder andere Eigenschaften. Einen solchen Menschen nennt man in Loango ndodschi. „Er wird schon als schrecklicher Unhold und Würger geboren. Seine Eigenschaften besitzt er ohne sein Zutun und oft ohne sein Wissen bereits von der Geburt her. Er stiftet Böses, weil es in ihm steckt, durch sein bloßes Dasein. Er ist das verkörperte Böse. Man beschuldigt weniger den bösen Menschen, als das Böse im Menschen." [123]) Weithin treffen wir die Furcht vor solchen „Begabten". "By far the deepest dread and most constant concern of the natives are with the bwaga'u, the entirely human sorcerers, who carry out their work exclusively by means of magic." [124]) „Die Joruben glauben an gefährliche, schwer faßbare Kräfte, über welche nur einige Geschöpfe infolge ihrer besonderen Vererbung verfügen. Es sind die heimlichen Geister, die nachts umherziehen, die imstande sind, die Menschen krank zu machen, zu töten. Solche ‚Begabten' sitzen mitten unter dem Volk und sind schwer zu erkennen. Schwerer noch ist der Schutz vor ihnen. Dies vermögen nur die Schamanen, die ada usche." [125]) Bei den Pangwe hält man die Zauberei für die Betätigung eines besonderen im Körper sitzenden Wesens, des ewu, welches man bei der Leichenöffnung in Form von Mißbildungen der Gewebe in der oberen Bauchgegend erkennen zu können glaubt" [126]). Die Einwohnung einer solchen fürchterlichen Wesenheit in Mensch und Tier findet sich auch bei dem e-magit-Zauber auf der Gazelle-Halbinsel [127]). Was man solchen Begabten zuschreibt, traut man natürlich dem Zauber-Spezialisten in noch höherem Maße zu. Schon durch seine Träume vermag er Krankheiten zu erzeugen [128]).

Für die Praxis des Zauberers seien hier drei etwas ausführlichere Beispiele gegeben, die in ihren Einzelheiten allerdings den Rahmen dieses Faches vielfach überschreiten, aber doch gerade in ihrer Ganzheit ein anschauliches Bild liefern. "The medicineman begins his treat-

---

[122]) Vgl. Tschubinow a. a. O. S. 19—22; Vedder a. a. O. S. 104/05; Brown a. a. O. p. 176/77.
[123]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 336.
[124]) Malinowski, Argonauts ... p. 393.
[125]) L. Frobenius, Atlantis X S. 89.
[126]) Teßmann a. a. O. S. 128.
[127]) J. Meier a. a. O. S. 286.
[128]) Brown a. a. O. p. 178.

ment by spitting and blowing vigorously on the particular spot of the body where the evil is seated and this action is from time to time repeated. This is done to desinfect the spot and to prepare it favourably for the extraction of the 'arrow'. Beneficial purifying effects are commonly ascribed to the saliva, and a medicinman's saliva is particularly sacred, being imbued with the magic power which fills the whole body. Thereupon the conjuration proper begins. The 'doctor' leans over the patient, closes his hand so as to form a tube, puts it on the sick spot and starts to sing in a low muttering voice, a monotonous chant, ejaculating certain powerful words addressed to the evil demon. The chant mostly consists of refrains; it is evident that the efficacy of the conjuration is mainly ascribed to the voice itself and the breath of the curer, as well as to the very rhythm of the chant. The word or phrases uttered by the Choroti medicinman are very stereotyped; in fact, they almost invariably seem to consist of the words: nauhea, nauhea ... hiame, hiame ... nauhea, nauhea, ... hiame, hiame ... incessantly repeated, and only interrupted by the blowing, spitting, and other manipulations. Both words belong to the particular terminology of the medicinman; nauhea means 'at night', and hiame 'go away'. The whole conjuration may thus be translated into: 'When night sets in, go away, evil demon!' These conjurations are varied with other manipulations, above all with blowing, spitting and rubbing the bad spot. Massage regularly forms part of the treatment applied by the Chaco medicinman and is the only action which may really have relieving effects. — Ultimately the doctor again leans over the patient and starts to suck vigorously the spot. He turns away, spits and hawks up and behaves as if he were going to vomit. Thereupon he takes something from his mouth and, turning to the bystanders, shows it to them: it is the arrow, consisting of a pebble, a piece of bone etc. which he pretends to have extraced from the patient's body. The latter should now recover; but it may be that there are several of them in his body, or that a new arrow is sent into it which he will feel on the following night. Generally therefore the treatment must be continued for several evenings ... The choroty medicinman also invokes his guardian spirits, and if he succeeds in extracting the arrow, this is said to be ultimately due to the assistance of his good spirits. The invocation of the good spirit in connection with the treatment of sickness is however a form of worship that I have studied much better among the Mataco and the Tobas." [129])

„Rumort die Seele eines jüngst Begrabenen gar zu arg in Dorf oder Hütte, so suchen die Angehörigen sie zu beschwichtigen, abzufinden, obschon das nicht unbedenklich ist, weil sie nur um so ungestümer mehr fordern mag. Man holt Unterlassenes nach, bringt ihr Speise oder Trank dar. Man macht aber kein Aufhebens davon. Denn die Ange-

[129]) R. Karsten, Indian Tribes ... p. 134/35.

legenheit ist geeignet, den Klatsch zu reizen, das Ansehen der Familie zu schädigen, weil andere Leute gar zu leicht mutmaßen, es sei bei der Leichenfeier und bei den Klagefesten geknausert worden. Dazu die Ungewißheit: ist es denn die richtige Seele, und wenn, hegt sie nicht andere, unerfüllbare Gelüste?

In solcher Bedrängnis reichen schließlich die eigenen Mittel nicht mehr aus. Man muß sich schon an Fachleute wenden, Zaubermeister rufen. Die kommen, erkunden und versuchen, beraten, und treffen dann dem Befunde angemessene Vorkehrungen.

Da eine Seele Raum einnimmt, kann sie in die Behausung nur durch Löcher und Lücken schlüpfen, oder durch die Tür, die sie vielleicht zu öffnen versteht. Deswegen werden Zugänge verstopft, Verschlüsse bezaubert. Auch das mag nicht genügen. Eine Frau fürchtet, daß der verstorbene Mann oder eine andere gierige Seele sie des Nachts heimsuche. Das wäre ihr Tod oder sie brächte etwas Schreckliches zur Welt. Nun richten die Zaubermeister ihr nach allen Regeln der Kunst ein Holzstück her, das gegen die Tür zu stellen, als Sperrlatte oder Riegel querüber zu befestigen ist. Oder sie händigen ihr eine dahinter zu spannende und eine ums Lager zu ziehende, befranste Schnur ein. Sie lassen auch die Tür der Hütte an eine andere Seite versetzen.

Gegen solche Mittel kann die Seele oder eine andere schwerlich aufkommen. Treibt sie es trotzdem weiter, so ist sie eben sehr ungestüm und sehr hartnäckig, oder es ist etwas gründlich versehen worden. Alsdann muß umständlicher verfahren werden, und die Kosten steigen.

Jetzt gilt es, die Behausung innen und außen mit Zaubergeräten tüchtig abzuklopfen, nebst dem Vorplatz zu fegen, den Kehricht sorgfältig zu sammeln und irgendwohin ins Gras oder Gebüsch auf einen Haufen zu schütten.

Dann drückt der oberste Zauberer ein ganz schwarzes oder ganz weißes Huhn in alle Ecken und Winkel, worauf seine Gehilfen räuchern, und ein wenig Salz oder frischen Seesand umherstreuen. In Ermangelung dessen tut es auch besprochene Erde oder Blattwerk von besonderer Art. Nachher schlachtet der Zaubermeister über dem Kehricht, damit das Blut darauf träufele, verbrennt oft den Haufen, treibt noch einige Künste und hat nun sein Werk vollbracht. Das Huhn nimmt er mit und verzehrt es.

Gehen aber Seelen im ganzen Dorfe um, d. h. plagen sie noch andere Leute als ihre Angehörigen, so kämpfen die Bewohner gemeinsam gegen sie an. Es werden Zaubermeister in größerer Zahl geworben. Tüchtige Feuer lodern überall. Das Klopfen, Fegen wiederholt sich im großen unter Beteiligung der Einwohner. Es geht zu wie bei unserem Frühjahrsreinemachen. Die Kundigen rennen, schreien, murmeln, pochen, kratzen, kehren; der Staub fliegt bloß so herum. Auch ist es nun mit Federvieh allein nicht getan; es sind Ziegen zu liefern. Schweine dienen niemals zum Zaubern.

Nicht selten kämpfen die geplagten Dörfler selber mit gegen die Seelen. Männer mit Flinten, Knaben und sogar kühne Weiber mit Hiebwaffen und Stöcken — Fetische sind immer dabei — rennen gegen die Zugangspfade und eine Strecke hinaus, schießen, fuchteln mit dem Buschmesser, springen, toben, und helfen so die Seelen zu verdrängen. Eiligst spannen die Zaubermeister besprochene Fransenschnüre an Ruten über die Pfade, die nun den Zugang sperren, hängen Popanze und Fetische auf und legen Bomben, nämlich mit Zauberkraft geladene Eier- oder Fruchtschalen, die knallend bersten sollen, falls die Quälgeister wieder heranschleichen sollten. Manchmal wird auch rings um das Dorf eine kleine Furche in den Boden gerissen oder eine Schnur gespannt und gehörig bezaubert, und zugleich daran entlang ein Tier getragen, meistens eine Ziege, die man nachher schlachtet und verspeist. Spukt es trotzdem fort, dann sind die Kenner mit ihrem Witz zu Ende. Nichts bleibt übrig, als das Dorf zu verlegen, oder die Seelen regelrecht einfangen zu lassen.

Das aber ist das schwierigste, das gefährlichste aller Werke, und nur ein Spezialist, und dazu ein Zaubermeister ersten Ranges, wagt es, sich damit zu befassen. Denn die gehetzten Seelen werden wütend, könihm selber wer weiß was antun, in ihn hineinfahren, die schrecklichsten Krämpfe verursachen, können ihn sogar gleich umbringen. Darum ist solch ein Unternehmen überaus kostspielig und wird recht selten aufgetragen.

Der Nganga trifft im geheimen umständliche Vorkehrungen, namentlich reibt er den Körper mit Zaubersalbe ein, verschließt die Öffnungen des Leibes so gut wie möglich mit bezauberten Pfropfen und Binden, schützt das Gesicht mit einer Maske. Im Dorfe wirtschaftet er nach Belieben, läßt Zäune ausheben, Türen verrammeln, Kochfeuer löschen, schickt die Weiber fort oder bloß die Mädchen, oder alle Kinder, läßt die Haustiere, die Vorräte an Rum und Tabak fortschaffen, verbietet das Kochen und Essen oder das Rauchen im Orte und dergleichen mehr. Er setzt Wiepen, zieht Fransenschnüre, sprengt Seewasser, streut Salz, zaubert Pulver, zündet Feuerchen, räuchert, schürft und verblendet die Zugangspfade, umläuft das Dorf, kriecht, schleicht und schnüffelt allenthalben umher. Denn er riecht die Seelen aus, stellt Schlingen und Fallen. Alles natürlich mit Hilfe von starken Fetischen.

Am liebsten geht er mit einem zu liefernden großen neuen Tuche von starkem, dichtem Gewebe auf den Fang der Seelen. Aber sie sind auch schlau und gewandt. Sie wehren sich, verkriechen sich, sie entschlüpfen ihm immer wieder. Allmählich kommt er doch hinter ihre Schliche. Eine fängt er im dunkeln Hüttenwinkel, eine außen unter den Blattschindeln des Daches, eine dritte vielleicht vom Rücken einer Ziege — welches Tier ihm am besten auszuliefern ist —, eine vierte beim Ausreißen in freier Luft. Obschon er schnellstens das Fangtuch

zusammenrafft, sich mit ihm zu Boden wirft und darauf legt, entwischt ihm doch wieder manche starke Seele. Er eiligst hinter ihr her, über die Plätze, zwischen die Leute, durchs Gras, in den Busch, auf einen Baum. Kann er nicht schnell genug an sie, dann schreit er nach dem Gehilfen mit der Flinte und schießt sie mit der Zauberladung tot.

Aufgeregte Dörfler verfolgen des Meisters Tun mit fieberhafter Spannung. Oft hören und sehen sie selbst die Seelen und melden es ihm atemlos. Der Schatten eines vorüberfliegenden Vogels huscht über Boden und Bauten, ein welkes Blatt wirbelt um die Ecke, es raschelt im Fiederdach, es rührt sich zwischen Büschen. Das sind aufgestörte Seelen, die man auch sonst leibhaftig in mancherlei Gestalt erblickt: als Menschen, Fratzen, Ratten, Schmetterlinge, Vögel. Auf einmal wird einem der Erregten schlecht zumute. Er schreit auf, reißt sich im Haar, seine Glieder zappeln, er bricht zusammen und wälzt sich stöhnend, kreischend am Boden. Da hat man's. Nun ist das Unglück fertig. In den Vorwitzigen hat sich eine Seele geflüchtet, die nun mit unendlicher Kunst und Mühe herausgeholt und unschädlich gemacht werden muß.

Der arme Zaubermeister, der sich selbst nicht wenig fürchtet, rackert sich ab, und wird dabei ganz elend. Das geht so tage-, vielleicht wochenlang. Aber allmählich wird er doch des Spukes Herr. Der Reihe nach erwischt er Seele um Seele, schafft sie eingeschnürt fort und pflöckt sie in einen Baum, spundet sie in ein Astloch, vergräbt sie in einem zugebundenen Topfe oder versenkt sie im Flusse, im Meere, oder bringt sie irgendwie um. Zum Schluß ein großes Zaubern und Reinemachen, eine Jubelfeier mit Tanz und Schmaus. Die Seelen sind gebannt, die Einwohner von allem Spuk erlöst, wenigstens für die Gegenwart." [130])

„Während alle Vorbereitungen getroffen werden und nachdem die Anwesenden endlich ihre Plätze eingenommen haben, flicht der Schamane seine Haarflechten langsam auseinander, die ganze Zeit etwas brummend und einige letzte Befehle erteilend. Von Zeit zu Zeit äußert er ein nervöses und künstlich hervorgerufenes Schlucken; davon zuckt sein ganzer Körper seltsam; seine Augen irren unbestimmt umher; sie sind nach unten gesenkt, oft auch ohne jede Bewegung auf einen einzigen Punkt gerichtet, meist auf das Feuer. Das Feuer läßt man allmählich ausgehen. Immer größere Dunkelheit tritt ein ... man spricht nur noch ganz leise, flüsternd. Bald wird auch die Eingangstür fest zugeschlossen, so daß niemand mehr weder heraus noch herein kann. Der Schamane zieht nun sein Hemd langsam aus und legt seinen Zauberanzug an ... Dann reicht man ihm die angerauchte Tabakspfeife, aus der er lange den Rauch einzieht; sein Schlucken wird immer lauter, das dadurch erzeugte Körperzucken immer bebender. Jetzt ist er mit dem Rauchen fertig. Sein Gesicht ist blaß, der Kopf tief gesenkt, die Augen

---

[130]) E. Pechuël-Lösche, Volkskunde von Loango, Stuttgart 1907, S. 308—311.

halb geschlossen. Unterdessen hat man in der Hütte das weiße Roßfell ausgebreitet, das ihm als Unterlage dienen soll. Der Schamane fordert eine Schöpfkelle kalten Wassers, trinkt es in großen Schlucken hinunter und sucht mit langsamen, schläfrigen Bewegungen auf der Bank nach der vorher zurechtgelegten Peitsche, einem Baumast oder Trommelschlägel. Dann tritt er in die Mitte der Wohnung, und viermal auf das rechte Knie sich senkend macht er nach jeder der vier Himmelsrichtungen eine feierliche Verbeugung und spritzt gleichzeitig mit dem Wasser aus dem Munde um sich her. Dann wird alles still; man wirft eine Handvoll weißer Roßhaare ins Feuer und dämpft es, indem man es mit Asche zudeckt. Eine Zeitlang sieht man noch in der Dunkelheit beim schwachen Schimmer der Kohlen die schwarze unbewegliche Figur des Schamanen, wie er mit traurig gesenktem Kopfe dasitzt und die große Trommel wie einen Schild vor die Brust hält. Mit dem Gesicht sitzt er nach Süden gewendet, wohin auch des Felles Kopf, auf dem er sitzt, gerichtet ist. Endlich wird die Dunkelheit undurchdringlich. Die auf den Bänken Sitzenden halten den Atem an und man hört allein noch das Brummen und Schlucken des Schamanen. Aber auch dieses verstummt nach und nach. So ist für einen Augenblick völlige Ruhe eingetreten ... Danach erschallt ein einzelnes, schneidend durchdringendes Schlucken, und unmittelbar darauf schreit irgendwo in der Tiefe der von Dunkelheit erfüllten Jurte laut, deutlich, gellend ein Falke auf, oder eine Möwe schluchzt bitterlich — und wiederum Stille; nur der Wirbel der Trommel, leise wie das Summen von Mücken, gibt zu erkennen, daß der Schamane seine Musik begonnen hat. Diese anfangs weiche, schwache, kaum wahrnehmbare Musik wird später regellos und willkürlich und schwillt zum Lärm eines nahenden Gewitters an — und dieser wächst und wächst immerfort. Diesen Unterton durchbrechen wie Blitze jeden Augenblick wilde Schreie: die Raben krächzen, die Taucher lachen, die Möwen klagen, die Wasserschnepfen, Falken, Adler kreischen und pfeifen. Alle hoch im Himmel hausenden Bewohner sind sichtlich gestört und beunruhigt von den zu erwartenden Erscheinungungen und durchqueren die Luft, mit ihrem Schreien die Jurte erfüllend. Die Musik wird immer mächtiger, bis sie ihren Höhepunkt erreicht. Die Trommelschläge fallen sehr häufig und stark, sie verschmelzen zu einem ununterbrochenen immer steigenden Getöse; Glocken, Schellen, Klappern klirren und tönen fortwährend. Das ist kein Gewitter mehr, sondern gleichsam ein Wasserfall von Tönen, der den Anwesenden das Bewußtsein zu rauben droht. Plötzlich ist alles wie abgebrochen; noch ein, zwei mächtige Trommelschläge — und die bis dahin in der Luft gehaltene und stark geschüttelte Trommel fällt auf die Knie des Schamanen; alles schweigt mit einem Male ... Dann erklingt wieder jener Trommelwirbel des Anfangs, leise, wie summende Mücken, kaum wahrnehmbar, dann wieder wachsend. Das wiederholt sich mehrmals mit manchen Variationen nach freiem Ermessen des Scha-

manen. Wenn die Musik endlich den Takt gewechselt und eine gewisse Regelmäßigkeit angenommen hat, schließen sich ihr folgende düster gesungene, abgebrochene Sätze an (durch Trommelschlag voneinander geschieden):

1. Mächtiger Ochs der Erde ... Steppenroß! ...
2. Ich, der mächtige Ochs ... brülle!
3. Ich, das Steppenroß ... wiehere!
4. Ich bin der über alle gestellte Mensch!
5. Ich bin der über alle begabte Mensch!
6. Ich bin der von dem gewaltigsten aller gewaltigen Herren geschaffene Mensch!
7. Erscheine du Steppenroß ... belehre mich!
8. Erscheine, du Zauberochse der Erde! ... Sprich! ...
9. Gewaltiger Herr, gebiete! ...
10. Jeder, mit dem ich zusammengehe, möge mit den Ohren hören! Es folge niemand hinter mir, dem ich nicht sage ‚Komm'!
11. Vorn, näher als Euch gestattet! ... stellt Euch nicht hin! Seht alle scharf! Hört alle fein! ... Seid auf der Hut, Ihr!
12. Seht schön hin! Tut alle so! Alle insgesamt ... alle, wie viel Euer da sind!
13. Du, zur Linken, Herrin mit dem Stabe, wenn ich fehlerhaft sein sollte oder nicht den richtigen Weg antreten werde, bitt' ich Dich: zeig mir die Richtungen! Gebiete mir!
14. Die Fehler und den Weg, Herrin, Mutter mein, gib mir an! ... Mit freiem Flug fliege! ... Meinen breiten Weg zur Reise eröffne und mache mir frei!
15. Im Süden, die in den neun Waldhügeln hausenden Geister der Sonne, der Mutter Sonne, Ihr, die Ihr neidisch sein werdet, ich bitt' Euch alle ... es mögen stehen ... es mögen Eure drei Schatten hoch stehen!
16. Im Osten, auf einem Berg, Herr, mein Großvater, von gewaltiger Macht, von kräftigem Genick — steh' mir bei! ...
17. Und Du weißbärtiger, ehrwürdiger Zauberer, Feuer, stimme allen meinen Gedanken ohne Ausnahme zu, allen meinen Wünschen, ... höre mich! ... erfülle ... Alles, alles — erfülle! ...

Dabei erreicht der Trommelwirbel wiederum seinen Höhepunkt, wiederum hört man wildes Schreien, einzeln ausgestoßene sinnlose Worte; bis dann alles wieder schweigt ..." [131])

---

[131]) Georg Tschubinow, Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers S. 51—54, dort zitiert nach W. Sierroszewsky, Die Jakuten, St. Petersburg 1896.

12.

Lebewesen — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Ein Mädchen, das mit einem Burschen Streit hatte, hielt sich stets am Ufer auf, wenn jenem draußen etwas Unerwartetes, das Umschlagen seines Bootes oder ein Beinbruch zustieß. Man hält sie für schuldig, aber das Hühnerorakel spricht sie frei. Immerhin gilt sie als Unglücksmensch [132]).

Zwischenabschnitt 11/12.

Hierher gehören die aus menschlichen oder tierischen Substanzen hergestellten Fetische, bei welchen zwischen Fern- und Nahwirkung schwerlich zu scheiden ist. Auch bei vielen Omina ist eine Scheidung in Nah- und Fernwirkung nicht vorzunehmen (z. T. b). Das berühmteste ist wohl das Leberorakel, das nicht nur in Rom üblich war, sondern auch bei den Primitiven anzutreffen ist [133]). — Kommen die Krähen von rechts, so bedeuten sie Glück, kommen sie von links, so bedeuten sie Unglück [134]). — „Der Kalmüke verneigt sich zum Dank, wenn ein weißer Falke zu seiner Rechten vorbeifliegt, was als gutes Omen gilt. Er wendet dagegen sein Gesicht ab, wenn er einen zur Linken sieht; denn dann ist Unheil zu erwarten." [135]) — Bei den Burjaten wird zum Wahrsagen der Schulterknochen eines Schafes benutzt. Nach den Spalten, die im Knochen durch die Hitze des Feuers entstanden sind, machen sie dann ihre Aussagen [136]). — „Der Sperber mit seinem verborgenen lautlosen Fluge zwischen den Bäumen hin, mit seinem blitzschnellen, überraschenden Greifen der Beute, erscheint auch den Dschagga bedrohlich durch seine bloße Gegenwart." [137]) — Bei den Dschagga gilt ferner ein Albino als Unglücksbringer. Von ihm sagt man, er werde das Land töten [138]) (b).

13.

Lebewesen — sonstige Eigenschaften — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Nicht stets sind die Wirkungen, die das Glied einer menschlichen oder tierischen Gemeinschaft auf diese ausübt, so deutlich finalähnlich wie bei den im Fach 10 erwähnten. Zu denken ist hier an die Bedeutung der Ahnen für ihre Nachkommen, an den Segen, der auch noch von dem toten Häuptling ausgeht. — Der enge Zusammenhang zwi-

[132]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 334.
[133]) E. B. Tylor a. a. O. I S. 123; Nieuwenhuis a. a. O. S. 32 f.
[134]) E. B. Tylor a. a. O. I S. 120.
[135]) E. B. Tylor a. a. O. S. 119.
[136]) Nioradze a. a. O. S. 95/96.
[137]) Gutmann a. a. O. S. 152. Vgl. noch Nieuwenhuis a. a. O. S. 40.
[138]) Gutmann a. a. O. S. 85.

schen den Teilen und dem Ganzen wird auch deutlich in der Benutzung von Gattungsbegriffen an Stelle singulärer Bezeichnungen im Stammesleben und bei den Tieren [139]). — (Vgl. im übrigen die Fächer 16 u. 17.)

14.

Geschehen — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Hier handelt es sich um Geschehnisse, die ein gleichartiges Geschehen hervorrufen oder als Omina eines solchen angesehen werden. So werden bei der Leinsaat recht lange Schritte und recht hohe Sprünge gemacht, damit der Flachs recht lang wird [140]). — Wollen sich bei den Dschagga die jungen Burschen an einem anderen rächen — gilt er etwa als Dieb oder Verräter —, so nehmen sie zwei Steine, gehen damit an der Hütte des Betreffenden vorüber, und während sie die Steine klappernd auseinanderschlagen, sagen sie dazu: „Seine Gebeine mögen klappern, wie diese Steine." Sie wünschen ihm den Tod, der die Knochen löst ... Die gebrauchten Steine müssen zur Unschädlichmachung des Fluches — was der Vater des Bedrohten mit Gewalt oder Bitten sofort zu erreichen sucht — beruhigt werden ... [141]). Wir erwähnten oben schon den günstigen Einfluß, den das Zittern des Zaubernden für die „zitternde Schnelligkeit" des Kanoes hat [142]). Wenn in Loango ein Streit zwischen zwei Erdschaften geschlichtet ist, wird die ganze Sache in einen Topf getan und mit diesem begraben. Damit ist der Streit „begraben" [143]). Ähnliches liegt auch vor bei dem oben erwähnten Zusammenhang zwischen dem in der Ekstase schmatzenden Zauberer und dem reichlichen Honiganfall. So wie er schmatzt, werden sie alle schmatzen [144]). Oder wenn man das Niesen für die Abwehr eines gerade einziehenden Geistes hält. Man sucht dann diese Abwehr irgendwie zu unterstützen. So sprang eine Mutter, als ihr krankes Kind nieste, mit Wutgeschrei auf und fuchtelte mit dem Messer in der Luft, während ihr Mann seine Flinte abfeuerte (Loango) [145]). Um den Platz, an dem man einen Schatz vergräbt, vor jedem unberufenen Auge zu schützen, gräbt man ihn bei den Dschagga mit der linken Hand ein. So wie beim Gräber links gleich unkundig bedeutet, so werden auch die anderen nichts davon erfahren [146]) (b). Einer kaum übersehbaren Anzahl von Zeremonien liegt dieses „Analogie-Prinzip" zugrunde. Bei

---

[139]) Vgl. Levy-Brühl, L'âme primitive p. 70—73, 84—109, 118—120; Malinowski, Sexual life of savages p. 47.
[140]) A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart S. 22.
[141]) Gutmann a. a. O. S. 175.
[142]) Malinowski, Argonauts ... p. 434.
[143]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 234.
[144]) Vedder a. a. O. S. 109.
[145]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 336.
[146]) Gutmann a. a. O. S. 65.

vielen Völkern geschieht nichts von selber, sondern das meiste immer erst dadurch, daß man es in dieser Art „vorwegnimmt". Am einfachsten spiegelt sich dies in den diätischen Vorschriften wieder. Wer stark ißt, wird stark, so wie oben derjenige mutig wurde, der ein mutiges Tier aß [147]).

Hierher gehört auch ein eigenartiger Zauber, um die Kanoes „schnell" zu machen, den Malinowski von einem melanesischen Stamm erwähnt. "A certain times in connection with the performance of the Wayugo rite, the magician has fits of trembling and then he has to be given some baked fish, and after partaking of it his trembling fit passes. The natives say that he trembles like a bisila (Pandanus streamer) and that this showes that his magic is good, since the trembling of the Pandanus is a symbol of speed." [148])

15.

Geschehen — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Es gibt eine Reihe von Tatsachen, welche die Fernwirkung sehr schön illustrieren. „Will ein Hausvater sein Haus vor Zauber und Diebstahl bewahren, so ruft er einen tüchtigen Zauberer; alle Nachbarn werden dazu eingeladen. Der Zauberer nimmt die bereitgestellte Ziege in Empfang. Er zieht dem Tiere bei lebendigem Leibe das Fell völlig ab, schneidet ihm alle vier Beine am Knie ab, so daß es auf den blutenden Stümpfen läuft. Da bläst er Luft hinein, so daß das Tier am ganzen Körper anschwillt. Dann schlingt er ihm einen Strick um den Hals und schleppt es so um das ganze Haus, wobei es kläglich schreit, dazu ruft der Zauberer die Verwünschungen gegen den fernen Dieb: „So wird es dir auch ergehen, schwelle an wie diese Ziege!" [149]) (evtl. b). Der verliebte Trobriander läßt Blätter auf den Wellen wogen, damit so die Träume an ihn im Herzen des Mädchens wogen [150]). Am bekanntesten ist der Regenzauber durch das Rauchen, wobei die Tabakwolken die Regenwolken „herbeiholen". So wird in der Südsee vielfach der „pfeifende" Wind herbei„gepfiffen" [151]). Durch Darstellung der Krankheitssymptome kann man diese seinem Nachbarn verschaffen [152]). Bei den Bergdama löst der Mann, wenn die Geburt nicht wunschgemäß vorangeht, alles was er an beengenden Kleidungsstücken an sich trägt, Leibriemen und dergleichen, sogar die Sehne seines Bogens [153]). Es kann jemand vom Stein getroffen werden, weil in einem entfernten Dorf der

147) Westermann a. a. O. S. 176, 203.
148) Malinowski a. a. O. p. 434.
149) Gutmann a. a. O. S. 167.
150) Malinowski, Sexual Life of ... p. 190, 295—308.
151) Speiser a. a. O. S. 373 u. a.
152) Fortune a. a. O. p. 137.
153) Vedder a. a. O. S. 42.

Zauberer einen Stein geworfen hat [154]). Ist der Mann im Kriege, so soll man im Hause nichts schlachten; weil „blutig werden" h i e r — „blutig werden" d o r t erzeugen würde [155]). Bei den Dschagga haut man zuweilen tiefe Wunden in einen Baum und wünscht dabei dem Feinde den Tod. Wenn dann der Baum nach einiger Zeit eingeht, wird mit ihm auch der Verwünschte sterben müssen [156]). Bei der Jagd auf Vögel müssen alle i m Haus bleiben, damit die Vögel draußen i m Gelände bleiben [157]). — Besonders wichtig ist hier noch die Herbeilockung der Jagdtiere durch Tänze, die sie in ihrer Lebensweise und Aussehen „darstellen" sollen (vgl. oben S. 17—19 ff.), so besonders der Büffeltanz der Prärieindianer [158]). — Auch der Schamane sucht ja durch Nachahmen der Tierlaute irgendwie jene Tiere in seine Gewalt und damit in seinen Dienst zu zwingen [159]). — „Wünschte man auf Florida Windstille, so band der Wetterzauberer die für seinen Geist ... passenden Blätter zusammen und verbarg sie in der Höhlung eines Baumes, wo W a s s e r war ... Sollte aber Sonnenschein hervorgerufen werden, so wurden die geeigneten Blätter und Weinrebenranken an das Ende eines Bambus gebunden und vom Wetterpriester über ein Feuer gehalten. Dieser steckte dann das Feuer mit seinem Gesang an, ‚um mana dem F e u e r zu geben', und ‚das Feuer gab mana den Blättern'. Dann kletterte er auf einen Baum und befestigte den Bambus an dem obersten Zweig. Blies nun der Wind über das biegsame Bambusrohr, so wurde das mana ‚ausgestreut', und die Sonne fing an zu erglänzen." [160])

Zwischenabschnitt 14/15.

Kaum möglich ist eine Scheidung in Nah- und Fernzauber beim Wortzauber, da ja gerade das Wort und noch besser der Gesang die Fähigkeit haben, den Raum zu homogenisieren. Um nicht künstlich zu konstruieren, sei also der entsprechende Wortzauber in diesem Zwischenabschnitt angeführt. — Was im Wort ausgesprochen wird, das geschieht. „In den Tuschimuni (Erzählungen im Sudan) leben die Tiere. Wenn sie erzählt werden, sprechen die Tiere selber. In Mukanda (Europäische Schriftstücke) wird nur gesagt, was früher einmal war. Tuschimuni sind alle Tage gestern, heute, morgen. Mukanda aber sind tot. Tuschimuni sind so lebendig wie die nseru, die jede Nacht kommen und die Felder verwüsten. Mukanda sind tote Knochen. Tuschimuni sind

---

[154]) Levy-Brühl, L'âme primitive p. 222.
[155]) Preuß, Geistige Kultur der Naturvölker S. 29, 30.
[156]) Gutmann a. a. O. S. 165.
[157]) Levy-Brühl, La mentalité primitive p. 145.
[158]) Vgl. Preuß, Forschungsreise zu den Kagaba S. 87—99; Naumann a. a. O. S. 119; Krause, Die Kultur der kalifornischen Indianer S. 72; Thurnwald, Artikel „Zauber" im Reallexikon d. Vorgesch., hrsg. von M. Ebert XIV S. 509.
[159]) Tschubinow a. a. O. S. 34—38.
[160]) Lehmann a. a. O. S. 44. Nach Codrington a. a. O. p. 200.

lebendiges Fleisch." [161]) In der Kulamagie gibt es den Spruch: "Fish-hawk, fall on thy prey, catch it" ... That "is no doubt also a magical simile, expressing the idea: 'As a fish-hawk falls on his prey and carries it off, so let this canoe fall on the Kula valuables and carry them off.' " [162]) Kurz vor dem Warenaustausch schmücken sich die Männer, während einige dauernd folgenden Zauberspruch ausrufen: "Here we are ugly, our faces remain ugly, we sail to Dobu. We wash: We charm the coconut ... we arrive in Dobu beautiful looking. Our partner looks at us, sees our faces are beautiful ..." [163]) Dadurch werden sie tatsächlich schöner. Diese Tatsache, daß das Aussprechen des Gewollten das Gewollte bewirkt, liegt auch dem übrigen Wortzauber zugrunde. Der Fluch geht sicher in Erfüllung. Eine falsche Feststellung ist so gut wie das Herbeiführen des fälschlich ausgesagten Tatbestandes. Ein Schimpfwort versetzt den Beschimpften in einen neuen Zustand. Durch das Nennen einer Krankheit kann man diese einem anderen anzaubern [164]). Auch wer von einer Sache nur weiß, ist schuld daran [165]). — So wie sich im Nachdenken des Ordallegers oder in der Ekstase die Gedanken fügen, so ist es wirklich geschehen [166]). Durch den bloßen Gedanken kann man großen Schaden anrichten. „Er nahm ihm die bösen Gedanken und ließ ihn schwächer als er selbst war." [167]) Bei den Kagaba gibt es auch gegenüber den Göttern und Dämonen kaum ein Bitten. Sie glauben, durch ihre Worte direkt auf sie einwirken zu können. Auch der Gesang hat zauberische Kraft. Nur durch den Gesang, den sie lernte, hatte Großmuter munkuli den jüngeren Bruder besiegt[168]). Manchmal heißen die Krankheiten Gedanken der Götter, oder es heißt: „die Kürbisschale wird Lebenswasser sprechen, der Musikbogen wird Leben sprechen, die Stäbe werden Wolken sprechen ..." [169]).

16.

Geschehen — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Hier wie auch im folgenden Abschnitt haben wir das klassische Feld des Schadenzaubers vor uns. „Wer von den jungen Burschen zu

---

[161]) L. Frobenius, Erlebte Erdteile IV S. 75.
[162]) Malinowski a. a. O. S. 343.
[163]) Malinowski a. a. O. S. 336 ff.
[164]) Vgl. Gutmann a. a. O. S. 60/61, 146, 159; Pechuel-Lösche a. a. O. S. 48; Malinowski a. a. O. S. 127—130, 432, 436, 437; Malinowski, Sexual Life ... S. 299; Fortune a. a. O. S. 161; Vedder a. a. O. S. 125; Preuß, Forschungsreise zu den Kagaba S. 49.
[165]) Levy-Brühl, La Mentalité primitive p. 140 u. a.
[166]) Vgl. Westermann a. a. O. S. 291—295; Preuß, Geistige Kultur der Naturvölker S. 56.
[167]) Preuß, Forschungsreisen zu ... S. 61.
[168]) Preuß a. a. O. S. 96/97.
[169]) Preuß, Die Nayarit-Expedition I S. XCVI.

viel fortläuft, dem werden nachts Haare, Finger- und Fußnägel abgeschnitten, bespuckt, im Hause versteckt — und er somit ans Haus gebunden." [170]) — Da der Name ein Anhängsel des Menschen ist, kann man auch durch ihn Schaden leiden; daher treffen wir oft die Sitte, den eigentlichen Namen zu verheimlichen. — Auf der andern Seite verleiht die Namennennung dem so Genannten einen bestimmten Charakter. Wird er nach einem Ahn genannt, so ist er auch dieser Ahn [171]). (Vgl. oben S. 21/22, 25.) Die Pangwe geben gern Namen, welche gute Hautfarbe, gute Eigenschaften, viel Glück bringen sollen, so etwa Rotglanz, Weißer, Hausratte, Erdnuß (weil sie gut genießbar ist), Gras (weil er dann vieles besitzen wird) oder Raubvogel [172]) (b). — (Vgl. im übrigen S. 21/22.)

17.

Geschehen — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Wenn man auf den Schatten von jemandem tritt, so kann man damit großes Unheil über ihn bringen [173]). — „Um durch Zauber zu schaden, sammelt man, was immer von einem Menschen zu bekommen ist: Haupthaare, Speichel, Nägelabschnitte, Fäden seines Zeuges — und wirft es dann mit schweren Verwünschungen in einen Teich oder eine Quelle. Daraufhin wird der Verwünschte abmagern und langsam hinsterben." [174]) Die Arunta kennen einen langen Grasstrick, tschintu, welcher die Hitze der Sonne enthalten soll. Wenn er in die Spuren eines Menschen gehalten wird, so befällt jenen ein furchtbares Fieber[175]). An einer — mir nicht mehr gegenwärtigen — Stelle heißt es, daß eine alte Frau sich aufmachte, um furchtbare Rache an ihrem „Feinde" zu nehmen. Als sie nun seine Spuren verbrennen wollte, um ihn dadurch zu vernichten, warf sie aus Versehen die eigenen Spuren ins Feuer — und kam dabei kläglich um. — Auf den Neuen Hebriden nennt man eine solche Art Zauber nahak. Es genügt schon das kleinste Stückchen dazu, ein Haar, Speisereste, Kot, Speichel, Gesäß- oder Fußabdruck usf. Daher wird das Zurücklassen all jener Dinge peinlichst vermieden. Die Erfolge solchen Zaubers sind überraschend. Die Bezauberten sterben oft aus reiner Angst, falls sie nicht einen starken Gegenzauber anzusetzen vermögen [176]). Ein besonders schönes Beispiel findet sich bei Fortune [177]): He got up, strung a creeper across the path charmed in spitting into it — showed me how a woman or a man or child coming

[170]) Gutmann a. a. O. S. 65.
[171]) Vgl. Gutmann a. a. O. S. 86; Speiser a. a. O. S. 286; Pechuel-Lösche S. 463.
[172]) Teßmann a. a. O. S. 277 ff.
[173]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 40—42.
[174]) Gutmann a. a. O. S. 165; siehe auch Pechuel-Lösche S. 40—42.
[175]) Spencer and Gillen a. a. O. II S. 407.
[176]) Vgl. Speiser a. a. O.
[177]) Fortune a. a. O. p. 168.

along the track would breast it or take it in the stomach and push it to the side-crawled into a busch near by, concealed himself how he would wait till the person passed by. He came out, took the creeper in hand, charming briefly as he did so. Then he told me how he would smoke it all day on the smoking shelf and at night crumble it in his hand and burn it on a firestick. He illustrated how meanwhile he would feign sickness, lying contored and groaning horribly ... in the morning the man would be dead [177]). Auch wenn man den Geräten oder anderen Besitzstücken eines Menschen etwas antut, so schädigt man ihn damit selber [178]). Der Liebende benutzt zum Liebeszauber auch entsprechende "Appartenancen" seines Mädchens [179]). Was der Seele auf ihren nächtlichen Streifzügen passiert, geschieht auch dem friedlich in seiner Hütte schlafenden Besitzer [180]). Eine gleiche Gefahr droht jedem von seinem Bilde her, welches sich in der Hand eines Fremden befindet. Die ähnliche Furcht bezüglich des Namens erwähnten wir oben. So wird bei den Arunta der aritua churinga, geheiligter Name, nie in Gegenwart von Fremden ausgesprochen, weil man davon Schaden haben könnte [181]). Auch der Jäger soll im Dorf nicht bei Namen gerufen werden, weil er sonst auf der Jagd gestört würde [182]). Durch den Namen kann man auch jemanden herbeizaubern. Als Gutmann eines Abends „das Lager in der Steppe aufschlug, begannen ringsum zahlreiche Löwen zu brüllen. Ich fragte meine Leute, was das für Tiere wären, aber keiner wagte das Wort zu sagen, bis sich doch endlich einer dazu verstand. Aber sofort riefen die anderen: ‚Tu das nicht, tu das doch nicht!' " [183])

Zwischenabschnitt 16/17.

Eine Teil-Ganzes-Beziehung liegt im analogen Anfangs- oder Endzauber vor, so am Beginn der Aussaat, eines Lebensabschnittes (Initiation, Heirat) oder besonderer Unternehmungen (Kriegszug, Handelsfahrt und dergl.). — Auf der andern Seite werden gern jetzige Zustände durch Erzählungen über ihr erstes Auftreten, „wie es dazu kam", erklärt.

In einem Amazonasmärchen „macht der Geier mit der Schildkröte eine Wette, wer schneller nach dem Himmel kommen würde, wo gerade ein Fest stattfindet. Die Schildkröte schmuggelt sich in den Proviantkorb des Geiers ein, kommt glücklich an und empfängt oben den Geier, nachdem er einen Rundgang gemacht hat, mit der Behauptung, sie warte schon lange auf ihn. Nun wird die Wette für die Rückreise erneuert.

---

[178]) Vgl. Levy-Brühl, L'âme primitive S. 122 u. 142; Malinowski, Crime and Custome ... p. 117.
[179]) Teßmann S. 163.
[180]) Siehe oben; vgl. n. J. Meier a. a. O. S. 301.
[181]) Spencer and Gillen a. a. O. I p. 112; vgl. noch Karsten a. a. O. p. 76.
[182]) Levy-Brühl, La Mentalité primitive p. 140.
[183]) Gutmann a. a. O. S. 150.

Der Geier fliegt herunter, aber die Schildkröte läßt sich fallen und gewinnt. Im Falle hat sie sich abgeplattet und ihre Schale ist geplatzt — wie man heute noch sieht“ [184]). — „Der Strandläufer lief einem Manne hinterher, ohne daß jener es merken sollte. Sobald sich jener umschaute, blieb der Strandläufer stehen, dann lief er wieder schnell hinter ihm drein. Daher hat er seinen unregelmäßigen Gang.“ [185] — Ähnlich wird erklärt, „wie der Krieg entstand“: „Sie sahen alle Tage, wie die nondo (Ameisen) vorüberliefen und andere Ameisen schlugen und fortschleppten. Da sagten die Massai: „Wir wollen es doch auch einmal versuchen, die Leute schlagen und ihre Sachen wegschleppen.“ Sie machten sich auch wirklich auf den Weg, und als sie Leute fanden, schlugen sie diese und brachten viel Vieh nach Hause. Nun fuhren sie damit fort, alle Tage. Andere Leute sahen das auch, wurden klug und schlugen andere ... [186]). — „Wenn der Mond stirbt, pflegt er auch heute noch wiederzukommen, der Mensch aber nicht. Wie kam das? Ein Mann hatte zwei Frauen. Eine gebar ein Kind, welches bald darauf starb. Sie sagte zur Anderen: ‚Geh, wirf mein Kind in den Busch und sprich dazu: Geh und kehre wieder wie der Mond.‘ Jene Frau aber voll Neides sagte: ‚Geh hin und verliere dich! Der Mond aber kehre wieder!‘ So kommt es, daß ...“ [187]) So könnten wir lange fortfahren. Die Spinne hat so viele Beine, weil sie einmal so viele Schläge bekam, bis ihr eine große Zahl Beine wuchsen (Westafrika) [188]). Der Rabe ist so schwarz, weil er sich beim Feuerholen einmal versengt hat (Nordwestamerika) [189]). Der Walfisch hat sein Spritzloch, weil er einmal von einem Speer getroffen wurde [190]). — Hiermit hängt auch zusammen, daß derjenige, der einmal Erfolg über ein Tier hatte, nun für immer ein guter Jäger dieser Tierart sein wird [191]). — Oder: Wenn man in Loango einmal Schaden durch eine Sache erlitten hat, dann erklärt man sie am liebsten als tschina (tabu) für alle Zeit [192]). — So hat auch das an sich einmalige, verflossene Tun der Ahnen eine immerwährende Bedeutung [193]). Oft haben die Ahnen alles geschaffen und die Sitten des Stammes eingesetzt. Diese große Wirkensmächtigkeit ihrer Handlungen kann man aufs neue in Gang setzen, wenn man sie erzählt oder sich vergegenwärtigt [194]).

---

[184]) L. Frobenius, Erlebte Erdteile II S. 325.
[185]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 135 ff.
[186]) Gutmann a. a. O. S. 57.
[187]) Gutmann a. a. O. S. 124.
[188]) Frobenius a. a. O. II S. 333.
[189]) Frobenius a. a. O. II S. 328.
[190]) Vgl. Frobenius, Atlantis X S. 75; Pechuel-Lösche a. a. O. S. 137.
[191]) Preuß, Geistige Kultur ... S. 24.
[192]) Pechuel-Lösche a. a. O. S. 461 u. a.
[193]) Spencer and Gillen a. a. O. I.
[194]) Preuß, Forschungsreise zu den Kagaba S. 92.

18.

Geschehen — Sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — Nah.

Wir kennen eine Reihe von Geschehnissen, welche eine merkwürdig weitgehende Wirkung auszuüben scheinen, ohne daß wir so leicht wie vorher die Gründe davon zu erkennen vermögen. Soll auf der Gazelle-Halbinsel eine Fischreuse glücklich im Gebrauch sein, so darf das Wort „Schlange" in ihrer Nähe nicht ausgesprochen werden.

Auch das Gähnen ist verpönt. Hat jemand die Nacht auswärts verbracht, oder ist in der Nähe eine Frau niedergekommen, oder wurde ein Schwein geschlachtet, so darf am Tage darauf nicht an die Fischreuse gerührt werden. Auch das Heulen einer Hündin ist dem Fischer unangenehm [195]). Die schlechte Bedeutung des Hundegeheuls finden wir auch sonst (siehe oben S. 23). Bei den Kagaba entstand die Schwarzerde durch das Pfeifen auf einer goldenen Flöte [196]). Bei ihnen hat auch die Beichte eine unheilverhütende Wirkung [197]). Furchtbare Wirkung hat oft das Brechen eines tabus. — Wir erwähnten schon die Untersagung des Geschlechtsverkehrs vor besonderen Unternehmungen [198]).

Stets hat also ein Geschehen mit gewissen, uns schwer erkenntlichen Eigenschaften eine weitreichende heilvolle oder unglückliche Bedeutung für das Wohlergehen der Menschen.

19.

Geschehen — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Eine Fernwirkung liegt besonders deutlich in einem auf Sumatra, aber auch sonst üblichen Brauche vor. Man glaubt dort, daß eine Finsternis von der gegenseitigen Einwirkung von Sonne und Mond herrühre; deshalb erhebt man lauten Lärm, um den einen Teil daran zu hindern, den anderen aufzufressen [199]).

Zu 20: Bei manchen derartigen Zusammenhängen, wie sie unter 18 und 19 erwähnt wurden, waltet eine Teil-Ganzes-Beziehung, so wenn die Nachahmung der Ahnenhandlungen für alle möglichen Fälle des Lebens nützlich ist [200]).

Zu 21: Für diesen Abschnitt war kein Material zu ermitteln.

---

[195]) Meier a. a. O. S. 696; vgl. n. Speiser a. a. O. S. 297 f.; Preuß, Geistige Kultur ... S. 65; Preuß, Kagaba ... S. 55 u. 126.
[196]) Preuß, Kagaba ... S. 70.
[197]) a. a. O. S. 95.
[198]) Vgl. Westermann a. a. O. S. 211; Pechuel-Lösche a. a. O. S. 259; Preuß, Geistige Kultur ... S. 71—76.
[199]) Tylor a. a. O. I S. 325.
[200]) Vgl. Spencer and Gillen a. a. O. I; Preuß, Kagaba ... S. 12.

Freie Geister (Seelen). Die Fälle, in denen wir wirklich „Geister" vor uns haben, die keine Toten sind oder keine enge Verbindung mit Dingen oder Lebewesen besitzen, sind ziemlich selten. Vielleicht kann man den Schutzgeist des Schamanen als einen solchen ansprechen [201]). — Auch die Dämonen, welchen er die Seelen entreißt, könnten als solche gelten [202]), vielleicht auch die Krankheitserreger bei sibirischen Völkern [203]). — In Dobu ist der Glaube an die gelaboi, sogenannte Seehexen, weit verbreitet, aber auch dort ist es nicht restlos klar, ob diese nicht doch eine Verbindung mit toten Frauen besitzen [204]). Die oft erkennbare Gegenüberstellung von Mensch und Seelen, wie wir sie beim ndodschi und wulu fanden, trägt mit zur Unklarheit in diesem Abschnitt bei. — Die allmächtigen Geister auf den Andamanen sind „Personifikationen" der Sonne, des Mondes, der Windrichtungen [205]).

So steht ein hinreichend objektives und umfassendes Bild des primitiven Zaubers vor uns. In allen Lebenslagen weiß der Zaubernde Rat. Zauberhandlungen und Zauberglaube begleiten ihn während seines ganzen Daseins. Sorgfältig beschützen die Eltern den Säugling vor dem bösen Blick, und achtsam wählen sie den rechten Namen. Mannigfachen Prüfungen ist der Knabe und das Mädchen bei der Initiation unterworfen. Liebeszauber begleitet das Werben der Geschlechter. Schwangerschaftstabus schützen das werdende Leben. Was wären Krieg und Jagd, Aussaat und Ernte ohne zauberische Zeremonien und Vorschriften? Durch Zauber sorgen schließlich die Angehörigen für des Toten Ruhe und Wohlergehen im Totenland.

Der besorgte Hausvater, der in der schweren Stunde seines Weibes sogar die Sehne seines Bogens löst, und jene komische, kriegerische Alte, die beim Versuch, die Spuren ihres Feindes zu verbrennen, selber zu Schaden kommt — die Haupt- und Staatsaktion eines Loango-Palavers, von dem das Wohl und Wehe des Stammes abhängt, und das private, mordlüsterne e-magit der Gazelle-Halbinsel — bilden die Pole dieser Welt. Auch dort gibt es Skeptiker und Rechtgläubige, Leichtsinnige und Pedanten, aber alle diese Unterschiede bedeuten wenig gegenüber der großen Einheitlichkeit des Zaubers. So bunt und mannigfaltig diese Welt ist, so läßt sie sich doch unter einige Leitgedanken ordnen und überschauen. Diese Leitgedanken sind allerdings rein — von uns aus — beschreibende Ordnungsschemata, in welchen sich jene Welt uns innerhalb unseres modernen, geistigen Lebens darbietet. Sie enthalten

---

201) Tschubinow a. a. O. S. 34—38; Karsten a. a. O. S. 127.
202) Tschubinow a. a. O. S. 73 ff.
203) a. a. O. S. 67/68; Nioradze a. a. O. S. 44.
204) Fortune a. a. O. S. 153—157, 165; Malinowski, Argonauts ... p. 393.
205) Brown p. 137—140; vgl. noch allg. K. Rasmussen, Grönlandsagen, Berlin 1922.

selber noch keine eigentlichen Erklärungen der Tatsachen, wenn sie auch oft von den früheren Theoretikern dafür ausgegeben wurden. Erst die Deutung der späteren Kapitel vermag unter Benutzung und Erklärung dieser Einteilungsprinzipien die in jener Welt zugrunde liegenden und verursachenden Erlebens- und Denkformen aufzuzeigen.

Zur Phänomenologie des Zaubers gehört abschließend die Feststellung einiger Tatsachen, die sich aus dem Überblick über das Material und über das Verhältnis des Materials zum typologischen Schema ergeben, und die ebenfalls bei der Deutung zu berücksichtigen sind.

1. Mehrfach begegnete die Schwierigkeit, zwischen Berührung und Teil-Ganzes-Beziehung deutlich zu scheiden (vgl. Speisereste, Spuren und anderes der Person Zugehörige, Kühlung des Pfeiles, Lockerung der Bogensehne usf.). Durch die einmalige Berührung schien oft eine Kopplung gegeben, welche als Medium späterer Wirkensübertragungen dienen konnte. Dies legt den Gedanken nahe, daß durch die Berührung eine Teil-Ganzes-Beziehung entsteht.

2. Fraglich war zuweilen die Scheidung zwischen Finalähnlichkeit und Sonstigen Eigenschaften, — so besonders bei den Farben und den spitzen Gegenständen. Zwar bringt „Rotes" nicht „Rotes" hervor und die Spitze nicht etwas „Spitzes". Nach den Quellen wird „rot" aber weniger als bloße Farbe, sondern als „festlich", „lebensstark" oder als eine ähnliche Qualität erlebt, deren Wirksamkeit dann als finalähnlich zu bezeichnen ist. Ähnliches kann auch für die Spitze gelten, wenn ihre Gestalt weniger als ruhende Tatsächlichkeit, denn als Möglichkeit des Tuns erlebt wird.

3. Nicht möglich war zum Teil die Unterscheidung zwischen Nah- und Fernwirkung, — so besonders beim Wortzauber, Ursprungsmythus, Omen und Ordal. Das Wort hat ja die Fähigkeit, den Raum zu erfüllen, zu homogenisieren und so Abstände zu überwinden. — Wir mußten daher für solche Fälle Zwischenabschnitte einschalten.

4. Zauberhandlungen mit unbegrenztem zeitlichen Anschluß der Wirkung waren ziemlich selten zu ermitteln.

5. Trotz der Schwierigkeiten unter 1. und 2., trotz der Notwendigkeit, Zwischenabschnitte einzurichten und trotz der Verschiedenheit der Materialfülle für die einzelnen Fächer dürfte doch die voranstehende Darstellung die Brauchbarkeit unserer Typologie — besonders auch in der überschneidenden Anordnung der Einteilungsprinzipien von Frazer und Vierkandt — erwiesen haben. Weitere Einteilungsprinzipien erschienen nicht notwendig. Dies ist für die Ermittlung der Wesenszüge des Zaubers von Wichtigkeit.

Abschnitt II.

Kapitel 3.

Die psychologischen Methoden der Zaubererklärungen.

Der eigenen psychologischen Interpretation des Zaubermaterials soll die Besprechung der bislang in der ethnologischen Literatur geäußerten Gedanken zur Theorie des Zaubers voraufgehen. Eine Einteilung der Autoren gemäß ihrer Methoden, die hier allein sinnvoll wäre, ist nicht möglich. Wir stellen sie daher ziemlich in chronologischer Reihenfolge und zumeist nach der üblichen Schuleinteilung zusammen.

Auguste Comte.

Comte unterscheidet in seinem Cours de philosophie positive [1]) drei Epochen der Menschheitsentwicklung, die theologisch-fiktive, die metaphysisch-abstrakte und die wissenschaftlich-positive. In diesen Dreischritt ordnet er auch das Leben der Primitiven ein, und zwar stellt er es in die erste Epoche, welche wiederum in Fetischismus (wohl im Anschluß an de Brosses) [2]), Polytheismus und Monotheismus gegliedert ist. Der Fetischismus ist sehr weit gefaßt und umschließt auch Sternendienst, Anthropophagie, Idolatrie und den frühen Pantheismus [3]).

Er versteht ihn als eine Schauweise, welche «tous les corps comme animés d'une vie essentiellement analogue à la nôtre» erlebt. Die Dinge erscheinen also nicht beseelt, sondern belebt, und dies nicht erst durch Reflexion, sondern im unmittelbaren Erleben. «Tous les corps observables étant immediatement personifiés et doués de passions ...» [4]) «Le monde extérieur se présente spontanément, les corps eux-mêmes, la matière active à animer directement chaques corps exterieurs ...» [5]) Das waren glückliche und fruchtbare, wahrhaft ethnologische Gedan-

---

[1]) A. Comte, Cours de philosophie positive, 6 vols, Paris 1830—1842, zitiert nach der 3. Aufl. 1869, vgl. auch Système de philosophie positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 4 vols., Paris 1851—1854.

[2]) Charles de Brosses, Du culte des dieux fetiches, Paris 1760.

[3]) A. Comte, Cours de philosophie positive (1869) Bd. I p. 8/9 ff., Bd. 5 p. 5 bis 210, Bd. 4 p. 442 ff.

[4]) a. a. O. V p. 35.

[5]) a. a. O. V p. 36.

ken im Sinne eines spontanen Animatismus, die leider erst viel später im Präanimismus und — was die Betonung der Spontanität anbetrifft — gar nicht wieder auftauchten. Gerade hierin werden wir an den Altmeister des Positivismus anzuknüpfen haben.

Auf der anderen Seite können die Mängel seiner Gedanken nicht verborgen bleiben. Er stellt sie dar im Gewande einer historischen, evolutionistischen Theorie, welche im Grunde recht wenig positivistisch, sondern rein spekulativ, ohne genügende Materialkenntnis und Darbietung aufgestellt ist. Vieles was der Meister als den Stufen des Metaphysischen und Theologischen angehörig bezeichnet, findet sich doch noch weithin in seiner eigenen Gedankenführung. Auch die Behauptung, daß jede Stufe für die ganze Menschheit Geltung haben solle, ist rein deduktiv aufgestellt. Für die späteren Entwicklungstheorien gilt vielfach das gleiche.

Eine andere methodische Eigenart, die uns später immer wieder begegnet, möchten wir den „Analogiefehler" nennen: Es wird behauptet, daß ein Ding analog zu einem bestimmten anderen erlebt oder vorgestellt wird, ohne näher zu bestimmen, wie denn jenes bestimmte andere Ding, jenes Fundament der Analogie erlebt wurde oder erlebt werden konnte. «... analogue à la nôtre» — aber «la nôtre» ist eben das Problem! «... immédiatement personifié» — aber was heißt das ohne die Ermittlung des Person-Erlebens?

Wenn Comte der Meinung ist, daß im Fetischismus eine «prépondérance de la vie affective sur la vie intellectuelle» [4]) besteht, so hat auch diese merkwürdige Mosaikauffassung des Seelischen, welche Affektives und Intellektuelles als zwei gegeneinander abgeschlossene, in sich fixe Größen gegenüberstellt, nur leider allzu oft Schule gemacht. Es ist ein bequemes zweischnittmäßiges Verfahren, durch das im Grunde nichts erklärt werden kann.

Interessant ist noch der von ihm konstruierte Übergang vom Fetischismus zum Polytheismus. Ist vorher die Materie selber belebt, so eignet der neuen Stufe eine «absolue inertie de la matière soumise aux volontés de l'agent divine, aux maîtres surnaturels» [6]).

Lubbock [7]) hat später Comtes Reihe noch etwas vervollständigt: Atheismus, Fetischismus, Totemismus, Schamanismus, Anthropomorphismus.

A. Bastian.

Bei Bastian [8]) ist für unsere Frage nicht viel zu gewinnen. Der allgemeine — und im Grunde deduktive — Entwicklungsgedanke (Ele-

[6]) a. a. O. V p. 70.

[7]) J. Lubbock, The Origin of civilisation and the primitive condition of men, London 1870.

[8]) A. Bastian, Controversen in der Völkerkunde I—IV, Berlin 1893/94; vgl. auch: Der Mensch in der Geschichte, Berlin 1859.

mentargedanken) ist durch die Annahme besonderer geographischer Provinzen (darin die speziellen Völkergedanken) bereichert. Der größere Mangel ist hier der, daß B. den Primitiven ohne Distanz, im Grunde wie einen Europäer auffaßt; was jenen von uns unterscheidet, ist nur historisch bedingt, eigentlich zufällig. Dies ist der Tod psychologischer Fragestellung. B. ist der noch in den eigener Kategorien geborgene Europäer, dem die Möglichkeit einer v o n G r u n d a u f anders gearteten Welt verborgen bleibt.

Th. Waitz.

Für Waitz [9]) gilt im Grunde das gleiche wie für Bastian. Dies zeigt sich deutlich, wenn er dem Primitiven „völlige Unbildung, Roheit, scheußliche Sittenlosigkeit usf." zuschreibt. Es fehlt völlig an einer kongenialen Einfühlung. Die Entwicklung erfolgt d a n n — diese Vermutung ist das natürliche Korrelat zu jedem Rationalismus — durch L e r n e n. W i e aber der primitive Mensch aus der Erfahrung zu lernen vermochte, w i e die „Schärfe der Umwelterfassung" zunahm, wird nicht gesagt. Hierin liegt aber doch das eigentliche Problem!

Den Animismus denkt sich W. durch Analogieschluß vom menschlichen Wesen her entstanden. Der bei Comte aufgewiesene Analogiefehler waltet auch hier.

E. B. Tylor [10]).

Er ist der Vater des A n i m i s m u s und der erste, der eine historische evolutionistische Theorie mit fast erdrückender Materialfülle zu belegen wußte. Aber war es bei Comte der Mangel an genügendem Material, so ist es hier der Mangel an Vertiefung in die Einzelfakten, an psychologischer Erklärung des einzelnen Falles, der seine wie alle folgenden Entwicklungstheorien so fragwürdig macht. Was das Ende von langer, ins Einzelne und in die Tiefe gehender Arbeit sein konnte, wurde hier an den Anfang gestellt. Denn nicht nur, daß in der Entwicklungsstufenfolge ein heuristisches Prinzip an die Stelle einer wissenschaftlichen Meinung gesetzt wurde, — sondern das Ziel der diesbezüglichen Forschungen Tylors ist an jenem Punkte der Entwicklung unserer Wissenschaft anfechtbar. Er sucht statt strenger psychologischer Gesetze, die den einzelnen Fall streng bestimmen, allgemeine (statistische) Klassifikationen, die viele ähnliche Fälle einem Oberbegriff, sei es einer Entwicklungsstufe, sei es einer Vorstellungsweise, zuordnen.

---

[9]) Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1859; vgl. auch die 2. Aufl. (Waitz-Gerland), Leipzig 1873.

[10]) E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, übers. von I. W. Spengel u. Fr. Poske, Leipzig 1873, 2 Bde., und Einl. in das Studium d. Anthropologie und Zivilisation, übers. von G. Siebert, Braunschweig 1883.

Wenn wir uns nun dem Animismusgedanken im besonderen zuwenden, erhalten wir folgendes Bild. Die Annahme einer „Seele", so unterstellt Tylor, ist für den primitiven Menschen die einfachste Erklärung für jene nun seitdem endlos immer wieder aufgezählten Tatsachen: Tod, Schlaf, Ekstase, Krankheit, Traum, Vision, Tierverwandlung u. a. Die Seelenanschauung bestimme seine Gedanken vom Atem, Blut, Totenbeigaben, Fetisch, Dämon, Polytheismus usf.[11]). Dabei unterstellt T. aber zugleich — unbewußt — ohne weiteres, daß jene Tatsachen, zu deren nachträglicher Erklärung die obige Seelenannahme dient, im Grunde vom Primitiven ebenso erlebt werden wie vom Europäer. Er nimmt also an — ohne es auszusprechen —, daß jene Grunderlebnisse schlechthin zu allen Zeiten die gleichen gewesen seien, daß nur die darum rankenden Vorstellungen und Erklärungen jeweils erheblich voneinander abwichen. Dies ist eine methodisch nicht zu rechtfertigende Art des Vorgehens, welche in der Verkennung des Wesens des Erlebnisses und dem unberechtigten Auseinanderreißen von Vorstellungen, Denkformen und (spontanen) Erlebnisformen — soviel ethnologische Arbeit der Folgezeit in entscheidender Weise unfruchtbar gemacht hat. „Sie suchen sich aus ihren sinnlichen Wahrnehmungen eine Vorstellung zu machen vom Wesen des Lebens ... Was ist das Leben ...? Dies ist die große Frage ... das einfachste ist die Annahme der Seele." [12]) „... dem reinen Zeugnis der menschlichen Sinne Genüge leistend ..." haben sie durch die Seelenannahme „die Sinneszeugnisse nach einer ihnen plausiblen Theorie ausgelegt" [13]). Es ist der Fehler der mangelnden Distanz, den wir schon oben bei Bastian trafen, und der zur völligen Vernachlässigung der Frage nach der — doch zugrunde liegenden — spontanen Erlebniseigenart führt. Somit bietet T. nur eine Klassifikation, der er das Material abstraktiv nach Maßgabe einiger grober, nicht analysierter Merkmale zuordnet. — Wie sehr es ihm an Einsicht in eine mögliche Andersartigkeit des primitiven Lebens von Grund auf — gefehlt hat, zeigen auch noch Äußerungen wie die vom „wilden Philosophen" [14]), vom „brutalen, verschlagenen" Primitiven, der im „absurden Glauben an nutzlose Zeremonien" befangen ist [14]), der „Geister annimmt, weil sein Denkvermögen nicht ausreicht". — Das Letztere ist eins der auch sonst beliebten Werturteile. Gerade sie versperren den Weg für eine psychologische Erklärung. „Er (der Primitive) hebt alles hervor, was zutrifft, übergeht alles, was fehlschlägt." — Wie es möglich ist, daß Mißerfolgserlebnisse nicht zur Änderung des gesamten Weltverständnisses führen, darüber hören wir nichts.

---

[11]) Tylor, Anfänge der Kultur ... I S. 422 ff.
[12]) Ders., Einleitung ... S. 413.
[13]) Ders., Anfänge ... I S. 423 ff.
[14]) a. a. O. I S. 422.

Wie stand es aber mit dem Begriff der „Seele" selber? Auch zu Tylors Zeit war er ein belasteter, schillernder moderner Begriff, dem er nun eine Bedeutung unterlegte, die dem modernen Begriffinhalte entgegengesetzt war. Die von ihm gemeinte Seele „ist ein dünnes, körperloses menschliches Bild, seiner Natur nach eine Art Dampf, Häutchen oder Schatten, die Ursache des Lebens und Denkens in dem Individuum, das es bewohnt; es besitzt unabhängig den Willen seines körperlichen früheren oder jetzigen Besitzers; es vermag den Körper weit hinter sich zu lassen, um schnell von Ort zu Ort zu eilen; es ist meistens unangreifbar und unsichtbar, doch offenbart es auch physische Kraft und erscheint besonders den Menschen im wachenden oder schlafenden Zustande als ein von dem Leibe, dem es ähnlich ist, getrenntes Phantasma; endlich kann es in den Körper anderer Menschen, Tiere und selbst Dinge eindringen, sie in Besitz nehmen und beeinflussen" [15]). — Also anstatt den — meisterlich zusammengeschauten — Tatsachenbereich nur in sich darzustellen, hat T. ihm vorschnell einen unpassenden modernen Begriff übergeordnet und damit für die Folgezeit arge Verwirrung geschaffen.

Tylors Werk stellte daher den Nachfolgern die Aufgabe, einen besseren Oberbegriff zu suchen, — sich über die Eigenart des modernen spätabendländischen Seelenbegriffes (und Seelenerlebens) klarzuwerden, — und die gründliche Analyse des (spontanen) Erlebens, das den animistischen Erscheinungen zugrunde liegt, nachzuholen. Nichts von alledem ist von den Animisten, noch von ihren Gegnern, den Präanimisten, geleistet worden, — wenn man von einigen Ansätzen, besonders bei Levy-Brühl, absieht.

Einige Verteidiger des Animismus, so Nieuwenhuis, Codrington, Karsten, sind über Tylor psychologisch und methodisch nicht hinausgekommen [16]). Dagegen hat Wundt trotz seiner weitgehenden Parteinahme für den Seelenglauben auch auf ursprünglicher Stufe und trotz eines durch diese Schau bedingten unglücklichen Ausdrucks (Körperseele) — bereits den Präanimismus vorweggenommen. Er unterscheidet die an den Leib gebundene Körperseele, welche er manchmal auch als Eigenschaft oder Tätigkeit des Körpers beschreibt, und die freie Seele (Psyche), die in Hauch, Schatten, Tod und Traum in Erscheinung tritt. „Da das Fühlen, Vorstellen, Denken an bestimmte lebende Körper geknüpft ist, so ist damit die Auffassung des Seelischen als eine Eigenschaft des Körpers und seiner Organe so unmittelbar gegeben, daß es zur Bildung dieses Begriffes nicht im geringsten einer Reflexion bedarf, sondern daß er als das unmittelbare Produkt jener einfachsten Wahrnehmungsassoziationen entstehen muß, vermöge derer konstant verbundene Elemente als Bestandteile eines Objektes aufgefaßt wer-

---

[15]) a. a. O. I S. 422, 23.
[16]) Vgl. unten S. 55—57 ff.

den.“ [17]) Hier spielt Wundts Assoziationstheorie hinein, über die unten ausführlich zu sprechen sein wird. Eine erfolgreiche Analyse der primitiven Erlebensweise hat sie nicht zu leisten vermocht.

Die Kritik der Präanimisten [18]) beschränkte sich im wesentlichen darauf, zu zeigen, daß die Tylorsche Seelenannahme nur für einen bestimmten Teil seines Materials und bestimmte Kulturkreise (insbesondere die mutterrechtlichen) zutrifft, daß dem Seelenglauben ein Glaube an unpersönliche, unbewußte, sachliche Mächte, zum Teil an e i n e allgemeine Macht vorausgehe oder ihn zumindest begleite, — daß vor allem die Zauberhandlungen zum überwiegenden Teile präanimistisch zu verstehen seien. Dadurch hat der Präanimismus den Blick auf das Material von der animistischen Voreingenommenheit befreit, zugleich aber die Diskussion durch die faktische Festlegung auf die Gegensatzpaare: Seele—Macht, persönlich (bewußt)—unpersönlich (unbewußt), abtrennbares Doppel—Eigenschaft — und durch seine entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise in eine Sackgasse geführt, und seinerseits eine tiefere Erforschung der Erlebnisstrukturen, auf Grund derer entweder die animistischen oder die präanimistischen Tatsachen oder beide nebeneinander überhaupt erst m ö g l i c h sind, versäumt. Dies zeigt sich besonders in der neuerlichen Vertretung des Animismus durch Karsten.

Inzwischen hat m. E. die Feldforschung erbracht, daß das Material eine tiefergehende psychologische Wesenserklärung — frei von jenen Schulmeinungen — braucht [19]).

In dieser Untersuchung schließen wir uns zur Ordnung des Materials noch an die alte Unterscheidung in präanimistische und animistische Tatsachen an, zu welch letzteren auch abstraktere, an moderne Begriffe streifende Seelenerscheinungen gezählt werden sollen. Allerdings schlagen wir als Oberbegriff für die animistischen Erscheinungen ein primitives Wort — parallel zu mana — etwa „moyo“ oder dergl. vor, das die unglückliche, unfruchtbare Terminologie Tylors wiedergutmachen kann und für eine gründliche Deutung den Weg freimachen hilft.

Zum Verständnis der animistischen Zauberfakten gehen wir von der allgemeinen Analyse der Erlebensweise des zaubernden Primitiven aus. Wesentlich ist dabei folgendes, das hier nur kurz angedeutet wer-

---

[17]) W. Wundt, Völkerpsychologie II : S. 2.

[18]) Siehe unten S. 60—68.

[19]) Erwähnenswert ist hierzu eine zusammenfassende Studie von Anckermann (B. Anckermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Ztschr. f. Ethnologie 49. Jahrg., Berlin 1917), in welcher er für Afrika folgendes festgestellt hat: Es handelt sich beim Lebenden meist um zwei Seelenbezeichnungen, deren eine mit Herz, Lebenskraft, Atem, Blut — es ist die Hauch- oder Lebensseele —, deren andere mit Bild, Schatten — die Bildseele — identisch ist. Der Totengeist trägt einen anderen Namen als die Seelen des Lebenden. Meist wird die Schattenseele zum Totengeist, während die Lebensseele beim Tode vergeht.

den kann und einer späteren Arbeit über den Seelenglauben vorbehalten bleiben muß: Für die Gegebenheitsweise der spätabendländischen Seele sind drei Züge entscheidend: immateriell (Gegenstück des Körpers), unanschaulich (innerlich, unfaßbar; geistige Welt), statisch (ewige Seele, unirdisch). Dem sind die Wesenszüge der meisten primitiven Seelenerscheinungen genau entgegengesetzt: irgendwie „materiell" (Leib-Seele-Bindung, Doppel, Lebensseele, Hauch, Atem, Herz), anschaulich (Schatten, Bildseele), dynamisch (veränderlich, wandelbar, Lebensseele). Wir dürfen daher nicht nach einer primitiven „Seele" suchen, sondern müssen ausgehen vom primitiven Erleben des L e b e n s und der P e r s o n mit allen seinen Eigenheiten. — Eine Bearbeitung der Seelenfrage muß mit der modernen Leib-Seele-Problematik gut vertraut sein und den gesamten Tatsachenbereich (Person, Seelenvokabeln, Totenanschauung, Totemismus) überschauen. — Hier muß das Gesagte zur Methodenkritik und zur Erläuterung des eigenen Vorgehens genügen.

Trotz seiner offenbaren Mängel bleibt der Tylorsche Animismus eine großzügige Konzeption, die auf die Ethnologie und alle benachbarten Wissenschaften eine gewaltige Wirkung ausgeübt hat. Es sei auch nicht vergessen, daß Tylor mit seinen Forschungen das schwierigste Gebiet der Ethnologie mit weithin dem schlechtesten Quellenmaterial in Angriff genommen hat. — Nicht ohne Absicht haben wir Comte und Tylor so ausführlich gewürdigt; gerade bei ihnen ist ein reicher Einblick in die psychologische Methode der älteren Ethnologie möglich.

H. Spencer.

Bei ihm spielen die Toten als Totengeister (ghosts) die entscheidende Rolle. Sie verursachen Krankheiten, Inspirationen, unwillkürliche Handlungen; ihrer bedient man sich bei Zauberei. Aus der Totenvorstellung sei auch der Animismus entsprungen (Manismus).

Nach S. verfügt der Primitive nur über eine kurze Zeitübersicht, über keine abstrakten Ideen, keine allgemeinen Einsichten, keine allgemeinen Gesetze, aber über gute Detailbeobachtungen. Er kann nachahmen, aber nicht konstruieren . . .[20]).

Diese Gedanken sind wohl wertvoll, bleiben aber durchweg im rein Klassifikatorischen stecken.

Wilhelm Wundt[21]).

Zu Wundts animistischen Lehren ist oben das Nötige gesagt. Er deutet den Zauber animistisch und nimmt eine große animistische Zau-

[20]) H. Spencer, The principals of sociology, New York 1897³, I, 1 p. 171 ff., 226 ff.

[21]) W. Wundt, Völker-Psychologie I 1, 2, II 1, 2, 3, III, Leipzig 1900—1908; ders., Probleme der Völker-Psychologie, Leipzig 1921².

berkultur als Vorstufe der Religion an. „Der Zauber sowohl wie der Gegenzauber, der jenen unschädlich machen soll, sind Handlungen der Seele oder vielmehr irgendeiner der Seelen, die sich der Naturmensch im Körper oder außerhalb des Körpers, zu dem sie gehören, vorstellt.“ [22])

Daneben ist W. der Klassiker der Assoziationspsychologie, und nach seinem Vorgang ist der Begriff der Assoziation gern und oft — gerade in der von Wundt gemeinten Weise — in der Ethnologie benutzt worden. Schon die oben angeführte Formulierung zur Seelenfrage zeigt die Grundvoraussetzungen der Assoziationspsychologie. Sie huldigt einem für eine neue Theorie begreiflichen, grenzenlosen Assoziationsoptimismus. Im Grunde kann aus allen Eindrücken, wenn sie nur längere Zeit nebeneinander vorkommen, eine feste Assoziation entstehen. Lücken der Erkenntnis werden durch „freie Assoziationen“ ausgefüllt, die der verwandte Gefühlston wachruft [23]). Gleichgültig also, welches die Eigenschaften und inneren Strukturen von zwei Dingen sein mögen, — werden sie nur öfter nebeneinander wahrgenommen, so gehen sie eine assoziative Verbindung ein. Dabei ist daran zu denken, daß dieses von den Dingen selber unabhängige, eigentlich zufällige Spiel die wesentliche Grundlage des seelischen Verhaltens überhaupt abgeben sollte.

Präanimistisches Denken entsteht nach Wundt durch den Ausfall eines Assoziationsgliedes, weil das Wunschmotiv so mächtig direkt auf den Gegenstand hindrängt. Wünsche schaffen also seelische Strukturen; die seelische Spannung wählt nicht die notwendig vorher vorhandenen Ablaufsbahnen, sondern schafft sie selber. Diese fundamentale Vermengung von „Kraft und Weg“ im Seelischen wird uns noch oft begegnen. Bei Wundt nimmt sie nur einen bescheidenen Raum ein.

Unter Zauber im besonderen versteht er „jede Wirkung, die auf eine völlig unbegreifliche Weise von Menschen oder Geistern ausgeübt werden kann, um Heil oder Unheil hervorzubringen oder auch ein drohendes Unheil abzuwenden“ [24]). Der zugrunde liegende Zweischnitt in begreifliche und unbegreifliche — für wen? — Handlungen ist methodisch nicht haltbar. Er erklärt nicht, sondern registriert nur unter schwerlich brauchbaren Oberbegriffen.

Wundt unterscheidet dann direkten Zauber (mit Hilfe von Blut, Schatten, Ekstase) und — durch Ausfall von Assoziationsgliedern entstandenen — indirekten Zauber, welcher in symbolische Analogiehandlungen (Bildzauber) und magische (Zaubertränke) unterteilt wird [25]). Er gibt dabei mehr nur eine lose geordnete Aufzählung als eine Typologie des Zaubers.

---

[22]) Wundt, Völker-Psychologie.
[23]) a. a. O. II 2 S. 1—230.
[24]) a. a. O. II 2 S. 178.
[25]) a. a. O. II 2 S. 177 ff.

A. W. Nieuwenhuis [26]).

Er ist einer der letzten Verfechter der Theorie, daß die animistische Auffassung der ältesten Kulturschicht zugehöre. Er hält sie für die Vorform der Religion und glaubt, daß ihre Entstehungsursachen immer und überall vorherrschen und der Gedankenwelt des niedrigsten Menschen zutiefst einwohnen. Er verallgemeinert dabei das von ihm dargebrachte interessante Material von den Dajaks auf Borneo, das etwa im Sinne des Tylorschen Animismus zu deuten ist, in unberechtigter Weise.

Vor allem geht er zu sehr von sekundären Denkakten und Vorstellungsinhalten aus, ohne an die tieferen Schichten, das spontane Erleben, heranzugehen. Damit hängt es auch zusammen, daß er die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der animistischen Religion stellt, deren „Verfahren" dem der Naturwissenschaft des Abendlandes analog sei. Hier zeigt sich zugleich deutlich eine Eigenart, die auch bei den übrigen Entwicklungstheorien immer auffällt. An Stelle des gründlichen Vertiefens in die psychologischen Einzelfakten, aus welchen man dann Rückschlüsse auf die Grundstrukturen des seelischen Lebens des Primitiven ziehen kann, — bemüht man sich um so weitgespannte Begriffe wie Animismus, Präanimismus, Religion, Magie usf., die doch höchstens (in jenem Stadium) eine Materialabgrenzung für obiges Verfahren sein können, — so wie „Magie" in dieser Untersuchung benutzt wird. Man sucht große Teilbereiche zu erforschen, ohne auf ein tieferes Verständnis der allgemeinen seelischen Seinsweise des Primitiven abzuzielen, und muß dann oft mit unfruchtbaren Definitionen, Abgrenzungen, Entwicklungsreihen die Zeit verbringen.

R. H. Codrington [27]).

Es ist das Verdienst Codringtons, den Begriff des m a n a bei melanesischen Völkern entdeckt zu haben. Besonders glücklich war die Beibehaltung des melanesischen Wortes für diese Erscheinungen; denn damit ist eine Bezeichnung eingeführt, wie sie ähnlich oben für die animistischen Erscheinungen vorgeschlagen wurde, welche als fremde Vokabel leichter den primitiven Erlebnisgehalt in sich zu bergen vermag.

Klassisch sind seine folgenden Angaben geworden: The melanesian mind is entirely possessed by the belief in a supernatural power or influence, called almost universally mana. This is what works to effect every thing which is beyond the ordinary power of man, outside the common process of nature; it is present in the atmosphere of life, at-

---

[26]) A. W. Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus, Int. Arch. f. Ethnol. Suppl. XXIV, Leyden 1917.

[27]) R. H. Codrington, The Melanesians, Oxford 1891.

taches itself to persons and to things, and is manifested by results which can only be ascribed to its operation ... A man comes by chance upon a stone which takes his fancy; its shape is singular, it is like something, it is certainly not a common stone, there must be mana in it. So he argues with himself and he puts it to the proof; he lays it at the roof of a tree of the fruit to which it has a certain resemblance, or he buries it in the ground when he plants his garden; an abundant crop on the tree or in the garden shows that he is right, the stone is mana, has that power in it. But this power, though itself impersonal, is always connected with some person who directs it; all spirits have it, ghosts generally, some men. If a stone is found to have a supernatural power, it is because a spirit has associated itself with it; a dead man's bone has with it mana, because the ghost is with the bone ... If a man has been successful in fighting, it has not been his natural strength of arm, quickness of eye or readiness of resource that has won success; he has certainly got the mana of a spirit or of some deceased warriors to empower him, conveyed in an amulet of a stone round his neck or in the form of words with which he brings supernatural assistance to his side. If a man's pigs multiply, and his gardens are productive, it is not because he is industrious and looks after his property, but because of the stones full of mana for pigs and yams that he possesses [28]).

C. benutzt mana nur als Klassifikation, ohne eine tiefere Erklärung zu geben. Dabei bleibt es undeutlich, ob dem mana eine animistische oder — wie spätere Autoren: Speiser, Hewitt und andere deutlich betonen — präanimistische Bedeutung zukommt. Meist bringt C. mana ausdrücklich mit ghosts und spirits in engen Zusammenhang. — Unbefriedigend ist ferner seine zweischnittmäßige Unterscheidung zwischen natural und supernatural power, die "beyond the ordinary power of man, outside the common process of nature" liegt. Wenn hier überhaupt für den Primitiven Unterschiede vorliegen, so darf man bei einer so groben Zeichnung dieser Unterschiede nicht stehenbleiben.

Schließlich bleibt es noch unklar, ob mana als ein Oberbegriff für die Wirksamkeiten der einzelnen Gegenstände, Seelen usf., oder als eine allgemeine hypostatische Macht aufzufassen ist. Aus manchen Äußerungen ist eher das letztere als seine Meinung herauszulesen: "Without some understanding of this (mana) it is impossibel to understand the religious beliefs and practices of the melanesians; and this again is the active force in all they do and believe to be done in magic, white or blake. By means of this men are able to control or direct the forces of nature." [29])

Der Begriff des mana wird uns zur Ermittlung des Gegenstandserlebnisses sehr wesentliche Dienste tun.

---

[28]) a. a. O. p. 118—120.
[29]) a. a. O. p. 191.

Karsten, der sich als südamerikanischer Feldforscher besonders auf dem Gebiet der Religion und Magie verdient gemacht hat, ist der wichtigste heutige Vertreter des Animismus. Er beschränkt sich dabei zunächst bewußt auf das von ihm persönlich erforschte Erdgebiet, weil er glaubt, nur so zu guten ethnologischen Resultaten gelangen zu können.

Für seine These des Animismus bringt er in seinen Schriften [30]) eine Fülle von Tatsachen, die er im Sinne Tylors und im Anschluß an ihn als animistische Erscheinungen aufzählt bzw. interpretiert. Wir müssen uns hier auf ganz wenige seiner Standardbeispiele beschränken, die aber die Art seiner Arbeitsweise erkennen lassen. "If we study for instance the famous curare-poison more closely, we find that is is connected with very interesting animistic ideas. In each of the plants ... from which the arrow-poison is prepared, there resides a spirit or demon to whom the plant owes its poisonous proporties. It is in fact this demon that kills the victim when the poisened arrow penetrates into its body. In conformity with this idea for instance the Canelos-Indians call the arrow-poison 'supai hambi', 'the devil's medicine', supai being their name for an evil spirit ..." [31]) — Ähnlich wird die Kraft der Rauschtränke von ihrer Verbindung mit den Geistern hergeleitet, die die Früchte und Pflanzen (Algaroba im Chaco, Maniok in anderen Teilen Südamerikas) beleben, aus denen jene gebraut werden [32]).

Nicht nur bei pflanzlichen, sondern auch bei mineralischen Substanzen liegen animistische Anschauungen vor. So kennen die Jibaro-Frauen einen Steinfetisch, nantara, der im Ackerbau und zu allen möglichen Verrichtungen eine förderliche Rolle spielt, den sie vorgeblich von der Erdmutter Nungüi selber erhalten haben. "The stone contains something of the soul of Nungüi, and at the same time the soul of the manioc-plant, and is therefore supposed to have the power of summoning Nungüi to help at the work and consequently of making the manioc grow well." [33])

---

[30]) R. Karsten, The Religion of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador. Boletin de la Academia Nacional de Historia. Quito. t. III 1922, p. 124—145, t. IV 1922, p. 309—330. — The Preanimistic Theorie in the light of South American beliefs, in Congrès International des Américanistes Compte rendu de la XXI[e] Session, Deuxième partie tenue à Göteborg en 1924. Göteborg 1925, S. 80—84. — The Civilisation of the South American Indians, with special reference to magic and religion, London 1926. — Die Seelenvorstellung der Naturvölker, in Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. VIII, Leipzig 1931, S. 169—181. — Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco, in Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Literarum IV, 1, Helsingfors 1932.

[31]) Karsten, The Preanimistic Theory ... p. 82/83.

[32]) a. a. O. p. 82, The civilisation ... p. 501.

[33]) Karsten, The Preanimistic Theory ... S. 84; The Civilisation p. 502.

Erst recht gelte die animistische Anschauungsweise für menschliche und tierische Substanzen. Unter anderem ist das Skalpieren begründet in dem Glauben der Indianer, daß die Seele des Feindes teilweise oder besonders in seinem Haupthaar und Kopf ihren Sitz habe, — und sie sich so deren Kraft aneignen können [34]). Ähnlich beruhen die besonderen Fähigkeiten, die man Klauen, Zähnen und Fell, besonders aber dem Fett gewisser Jaguare zuschreibt, darin, daß die Seele eines Medizinmannes in dem betreffenden Jaguar Fleisch geworden ist [35]). Ähnlich wie bei diesem man-tiger, uturuncu, verhält es sich bei den vielen anderen tierischen Kraftsubstanzen. Fast stets handelt es sich um Metempsychosen, die überhaupt die entscheidende Art der Beziehungen zwischen Mensch und Tier ausmachen [36]). "All animals have once been man." [37]) Dabei sind die lebenden Tiere aber nicht verwandelte Tote, sondern Reinkarnationen der Totenseelen. So ist auch der Totemismus zu deuten [38]). — Sogar das Anlegen von Masken und Tierfellen [39]), ja das Verspeisen der Tiere [40]), soweit dies magisch von Belang ist, sind Ausdrücke der animistischen Grundanschauung.

Ganz allgemein sieht Karsten im Animismus die ursprüngliche Religion der südamerikanischen Indianer [41]).

Da er sich mit alledem bewußt und ausdrücklich an Tylor, Nieuwenhuis und Codrington anschließt [42]), so gilt das dort kritisch Bemerkte auch für Karsten. Außerdem sei hier noch auf folgendes der Finger gelegt. Zur Benutzung des Begriffes „Seele" — also bei ihm soul, spirit, ghost, die von ihm ziemlich regellos gebraucht werden — ist bei Tylor das Notwendige gesagt worden. Mit der kritiklosen Übernahme dieses Oberbegriffes ist nun bei K. eine kritiklose Übernahme der Tylorschen Seelendefinition verbunden. Es ist mir nicht eine einzige Stelle bekannt geworden [43]), an welcher er einmal eine umfassende eigene oder auch nur Tylors Kennzeichnung völlig wiedergebende Definition der primitiven Seelenanschauung gibt, die doch für seine gesamte Arbeit, insbesondere für seine allgemeinen Thesen, so entscheidend wichtig ist. Mit dieser Sorglosigkeit hängt es zusammen, daß er die moderne populäre Seelenanschauung der Europäer im alltäglichen und im religiösen Leben schlechthin als derjenigen der südamerikani-

---

[34]) The Preanimistic Theory p. 81; The Civilisation ... p. 501.
[35]) The Preanimistic Theory p. 81.
[36]) The Civilisation ... p. 268—295.
[37]) a. a. O. p. 276 ff.
[38]) a. a. O. p. 265, 297/98. Die Seelenvorstellung ... S. 171.
[39]) The Civilisation ... p. 266—293, 429.
[40]) a. a. O. p. 272.
[41]) The Preanimistic Theory p. 80 u. 84.
[42]) a. a. O. p. 84. The Civilisation p. 502 u. 504. Die Seelenvorstellung ... S. 169, 174, 180.
[43]) Vgl. bes. a. a. O. p. 174—178; The Preanimistic Theory p. 80; The Civilisation ... p. 503/04.

schen Indianer gleichartig hinstellt[44]), wobei er überhaupt eine Neigung zur Nivellierung der Unterschiede zwischen primitiven Erlebnisweisen und den unseren bekundet[45]). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Seelenanschauung gerade dazu dient, an Stellen, die eine Differenz zwischen den beiden zeigen würde, als Lückenbüßer eingesetzt zu werden, um das „Wie wir" sicherzustellen[46]). Damit ist K. allerdings einer gründlichen Analyse der Wahrnehmungsinhalte, des gesamten Welt- und Selbsterlebens der Indianer enthoben, — welche allein seinen Thesen psychologischen Sinn und Durchschlagskraft verleihen könnte. Er folgt Tylor also auch darin, daß er im Grunde ja nur Material zu einer mehr oder minder glücklichen und genauen Definition zuordnet. Denn woraus können wir denn „Seelen" — in jener Tylorschen Bedeutung — erschließen? Abgesehen davon, daß wir keine genauen Befragungsprotokolle erhalten, sind uns doch nur besondere Namen (Vokabeln wie mohick usw.) für besondere den Dingvokabeln zugeordnete „Wesenheiten" gegeben. Die Erläuterung jener Vokabeln geschieht dann nur mit Hilfe bestimmter Gegensatzpaare: materiell-spirituell (deutlike) — rein materiell; persönlich, bewußt — unpersönlich, unbewußt; ablösbares Doppel — feste Eigenschaft oder Kraft, — und mit Hilfe der Frage, ob jene Vokabeln mit Dingen oder mit Lebewesen, Toten, Geistern verbunden sind. Die Antwort auf die letzte Frage ergibt für das Animismusproblem schon gar nichts, und die Erläuterung mit Hilfe der voranstehenden Gegensatzpaare ist solange belanglos, als wir nicht wissen, ob jene Unterscheidungen in der Erlebnisweise der Primitiven nicht gegenstandlos sind. Somit bleibt aber der Streit mit dem Präanimismus, der ja seinerseits zumeist im Hinblick auf eine psychologische Wesenerklärung nicht mehr zu lenken vermochte, sondern nur die zweiten Seiten der ungeklärten obigen Alternative vertrat, ein durchaus unfruchtbarer Streit um Worte, wie es K. schließlich selber zugeben muß[47]), und wie es sich gerade bei seiner Auseinandersetzung mit Marett[48]) und Levy-Bruhl[49]) deutlich zeigt. Es scheint, daß die ethnologische Forschung jedenfalls andere Aufgaben hat, als jene Diskussion fortzusetzen.

Die Befangenheit in der animistischen Theorie läßt Karsten gar nicht die doch für einen Tylorschen Animismus bedeutsame und gefährliche Problematik gewisser Seiten seiner Seelenphänomene erkennen; so besonders die Tatsachen des Seelensitzes in bestimmten ausge-

[44]) Die Seelenvorstellung ... p. 175.
[45]) So in seiner Polemik gegen Levy-Bruhl, der tatsächlich so anzusetzen ist, wie Karsten es versucht; a. a. O. p. 171 ff.
[46]) a. a. O. p. 181, 176.
[47]) Vgl. The Preanimistic Theory p. 83; Die Seelenvorstellung ... p. 177; The Civilisation ... p. 505.
[48]) a. a. O. p. 498 ff.; The Preanimistic Theory ... p. 80—84.
[49]) Die Seelenvorstellung ... p. 168 ff.

zeichneten Dingen (Haar, Fell, Maske), der Verbindung von mana und Seele [50]) und die Wichtigkeit der anschaulichen Ähnlichkeit bei der Metempsychose (Maske, Zugehörigkeit bestimmter Tiere zu bestimmten Menschen, die physiognomischen Charaktere der „verdächtigen" Tiere) [51]) — also die Problematik der konkreten und anschaulichen Gegebenheit der Seele, die so — wie sie von den Animisten behandelt wird — stets ein Einfallstor des Präanimismus bleiben wird. Vollends bei der Maskendeutung erscheint Karsten doch mehr als ein Opfer der eigenen Theorie denn als ein unvoreingenommener Feldforscher. Ähnlich ergeht es ihm bei der Ausdeutung einiger Angaben aus anderen amerikanischen Quellen [52]). Er überschätzt zweifellos wie viele Feldforscher die Möglichkeit eines theorielosen Standortes. Der „Schutz vor der Theorie" ist aber nur auf dem Wege gründlicher theoretischer Besinnung, also der Beherrschung der theoretischen Möglichkeiten erreichbar.

Schließlich wird K. auch noch seinem eigenen Grundsatz der Beschränkung auf das persönlich erforschte Erdgebiet untreu, indem er anspruchsvoll und zum Teil in direktem Widerspruch gegen die Tatsachen und Berichte seine These des Animismus auf das gesamte Gebiet der primitiven Völker ausdehnt und die Berechtigung des Präanimismus überhaupt leugnet [53]).

Sein Verdienst für die Zwecke dieser Untersuchung sind seine schönen Schilderungen „animistischer" Zauberhandlungen aus Südamerika.

J. G. Frazer [54]).

Wir kommen nun zum Klassiker der Magie, der in seinem großen Werk "The Golden Bough" eine ungeheure Fülle von Zaubermaterial zusammengetragen hat, ohne allerdings dieses Materials typologisch und psychologisch Herr zu werden. Wir knüpfen insofern an ihn an, als auch wir einen Querschnitt durch den Zauberglauben der primitiven Welt nehmen.

F. hat als erster versucht, eine große Gesamtordnung des Zaubers aufzustellen. Allerdings kommt er dabei über grobe Einteilungsschemata nicht hinaus. Er bietet abstraktive Klassifikationen, aber im Grunde keine Erklärungen, die nur im Zusammenhang mit dem Gesamtbild primitiven Seelenlebens möglich sind.

---

[50]) a. a. O. p. 179; The Preanimistic Theory ... p. 81—84; The Civilisation ... p. 501—505, 498.

[51]) Vgl. a. a. O. p. 285; Die Seelenvorstellung ... p. 171.

[52]) The Civilisation ... p. 272—274, 281.

[53]) a. a. O. p. 503; Die Seelenvorstellung ... p. 170—173, 180; The Preanimistic Theory p. 84.

[54]) J. G. Frazer, The magic Art and the Evolution of Kings, I, London 1911, in 'The Golden Bough' (Third Edition) p. I.

Wertvoll ist sein Gedanke, daß die Magie eine Art primitive Wissenschaft sei, die ihre Erfolge nicht als zufällig, sondern als streng notwendig ansieht. Hier ist ein Schritt zur Anerkennung immanenter Notwendigkeit und Geschlossenheit im primitiven Leben getan. F. verdirbt seinen glücklichen Ansatz aber sofort wieder, indem er die Grundprinzipien dieser Wissenschaft, nämlich seine obigen Klassifikationen, als zwei „falsch" angewendete Assoziationsgesetze bezeichnet. Hier bleibt er in nichtssagenden Werturteilen und den Mängeln der Assoziationspsychologie befangen. Daß ihm dabei das Wesen der Erfahrung verschlossen bleibt, ist nur zu natürlich. So erklärt er den Übergang vom selbstmächtigen Menschen des Magiezeitalters zum Menschen des Religionszeitalters durch die Erfahrung von Mißerfolg, Abhängigkeit und Machtlosigkeit. Aber w i e die Erfahrung von Mißerfolgen, die ja auch vorher im Magiezeitalter nicht fehlten, nunmehr zum Umbruch einer ganzen Weltanschauung geführt haben konnte, wird nicht dargelegt.

John H. King [55]).

Er ist der langvergessene eigentliche Initiator des Präanimismus. Es ist das Verdienst W. Schmidts, ihn wieder entdeckt und ins rechte Licht gerückt zu haben. In K.s Werk sind zum ersten Male (abgesehen von Comte, siehe oben) klar und deutlich präanimistische Gedanken ausgesprochen. "That the impersonal forms of supernal faith have preceeded the personal and that when the supernal personal powers were evolved by any race, they commanced with the lowest class of ghosts and spirits, and in advancing they proceeded ... to scheme the divine government on the standard of their own social state." [56]) "... men advanced to the recognation of supernal powers and virtues of an impersonal character present in objects and appearances." [57]) So polemisiert er gegen Tylor, dem er nachweist, daß vielfach nur impersonal powers anzunehmen sind, wo Tylor Seelen und Geister sieht. Auch der Zauberer arbeitet sehr oft ohne Seelen und Geister, nur mit der eigenen persönlichen Kraft.

Dann gibt uns K. die Entwicklung zum Animismus an. "Under the influence of the medicine-man, through acquired neurotic states and dreams, the ghost and hence the spirit concept was evolved." [58]) "We then have two great series of supernatural forces: the impersonal derived from the attribute of things, the personal when origin is seen in mental action—human or animal." [59])

---

[55]) J. H. King, The Supernatural, its Origin, Natur, and Evolution, 2 vol, New York 1892.
[56]) J. H. King a. a. O. I p. 8.
[57]) a. a. O. I p. 5.
[58]) a. a. O. I p. 7.
[59]) a. a. O. I p. 36.

Das Erlebnis des "supernatural" ist nach K. fundiert in Halluzinationen, neurotischen Symptomen, Erlebnissen des Neuen, Unerklärlichen, in sonderbaren Naturvorgängen, Intoxikationen und den dabei auftretenden Empfindungen [60]). Zur Scheidung profan-übernatürlich ist oben das Nötige gesagt; sie kann n u r als modern verstandene deskriptive Klassifikation gelten. Wir werden ihr allerdings noch oft begegnen. — Wenn nun aber jener besondere Erlebnisbereich des Übernatürlichen, den wir als tatsächlich vorhanden unterstellen wollen, durch jene obigen Erlebnisse fundiert sein soll, — so ist dies ein Zirkelschluß oder — noch schlimmer — jener bekannte Erklärungsversuch, welcher die Klasse als Wesen der Erscheinungen bzw. ein Klassenglied als Ursache eines anderen Gliedes derselben Klasse versteht. Jene obigen Erlebnisse sind ja doch schon selber mehr oder minder Erlebnisse des Übernatürlichen. Es muß daher die zugrunde liegende Struktur der gesamten Selbst- und Umwelterfassung ermittelt werden, innerhalb welcher Erlebnisse des Übernatürlichen wie die obigen und andere noch ausgesprochenere m ö g l i c h sind.

Mana bezeichnet K. im Anschluß an Codrington als "mysterious power" oder "supernatural power", die besonders im Können und in der Kraft des Medizinmannes ihren deutlichen Ausdruck und Erkenntnisgrund habe. Aber lange davor sei mana bereits attributiv, als die immer gegenwärtige, wirkende Kraft in den Dingen, als ihre ominöse Bedeutung und ihre heilende, schützende Wirksamkeit erlebt worden [61]). Auch hierin zeigt K. einen glücklichen Scharfsinn, der besonders die ursprüngliche Erlebensweise zu ergründen sucht.

Die Bedeutung des Präanimismus gerade für die Zaubererforschung ist wesentlich. Er hat besonders zur Klärung des Materials, teilweise auch zur Ermittlung des Gegenstandserlebnisses Entscheidendes geleistet.

R. R. Marett.

Nach dem Erscheinen von Kings Arbeit folgen die den Präanimismus stützenden Veröffentlichungen Schlag auf Schlag. 1899 erscheint Maretts Aufsatz über Preanimistic religion [62]), 1902 Hewitts Artikel über das Orenda, 1904/05 die Aufsätze von Preuß über den Ursprung der Religion und Kunst im Globus und 1907 ebendort der Aufsatz von Vierkandt über die Anfänge der Religion und Zauberei.

Marett sieht im Präanimismus die unkonkrete, undifferenzierte Vorstufe der Religion, die dort noch nicht von der Magie getrennt sei. Der Präanimismus steht dem Grunde der Religion näher als der Animismus, nämlich dem "feeling of awe", welches die Wurzel der Reli-

---

[60]) I p. 15.
[61]) a. a. O. I p. 140 ff.
[62]) Siehe in R. R. Marett, The threshold of religion, London 1914².

gion ist. "That religious awe is towards powers and that these are not necessarily spirits or ghosts, though they tend to become so." [63]) "It will suffice to prove that supernaturalism, the attitude of mind dictated by awe of the mysterious which provides religion with its rough material, may exist apart from animism and further may provide a basis on which an animistic doctrin is subsequently constructed." [64]) Das feeling of awe b e l e b t die Gegenstände der objektiven Welt, und dieser A n i m a t i s m u s sei gegenüber dem Animismus die umfassendere, ursprünglichere Verhaltensweise in Religion und Zauberei.

M.s Deutung des mana ist schwankend. Teils schließt er sich hierin eng an Codrington an [65]), teils stellt er mana in präanimistisches Licht; es sei ein Ausdruck für eine den Dingen und Seelen innewohnende Macht, überhaupt für das Unsichtbare, Übernatürliche, schließlich für alle Fälle magisch-religiöser Wirksamkeit [66]).

Wichtig ist seine Feststellung, daß mana sowohl als Verb, wie als Hauptwort und Adjektiv gelten kann.

Hewitt.

Nach Hewitt [67]) sieht der Indianer seine Umwelt belebt, mit einer Kraft ausgestattet, welche die "efficient cause of all phenomena, property of all things, bodies ..." bildet. Diese Kraft trägt den Namen orenda bei den Irokesen, manitowi bei den Algonkin, wakan bei den Sioux usf.

Orenda heißt der Schamane, ein guter Jäger, ein Sturm, ein kräftiger Zorn, ein guter Erfolg, Geräusche, Gesänge usf. Man braucht orenda, man ist abhängig vom orenda bestimmter Dinge — daher das allgemeine Bemühen darum. Dabei ist orenda nicht synonym mit life, soul, ghost, mind —, es ist der Ausdruck eines "belief in a magic potence inherent in all things".

Diese prachtvolle kleine Studie wird uns zur Erkenntnis des Zaubers weiter helfen, als so manche der großen Theoriengebäude.

K. Th. Preuß [68]).

Bei P. erscheint endlich der Gedanke, daß ursprünglich magisches und profanes Denken beim Primitiven ungeschieden ist, daß alles prak-

---

[63]) a. a. O. p. 22.
[64]) a. a. O. p. 1.
[65]) Artikel „Mana" in Encyclopaedie of Religion and Ethics (p. 377).
[66]) Ebd. und Marett, The Threshold ... p. 103, 110—120.
[67]) N. B. Hewitt, Orenda and a definition of religion, American Anthrop. N. S. 4, 1902, S. 33 ff.
[68]) K. Th. Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus, LXXXVI 1904, S. 321—375; LXXXVII 1905, S. 333 ff. Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig, Berlin 1923, 2.

tische Tun vielfach als magisch aufgefaßt wird. Dieser allgemeine Zauberglaube gehe durchaus der Entwicklung des Seelenglaubens voraus. Entscheidend sei hier der Glaube an eine Zauberkraft — die u. a. von den Primitiven durch mana und orenda bezeichnet wurde —, die allerdings zunächst nur die Wirksamkeit der Einzelerscheinungen ausgedrückt habe. Erst auf späterer Stufe wurde die Theorie einer allgemeinen hypostatischen Zauberkraft entwickelt [69]). Der Begriff des mana aber zeige — nach seiner späteren Meinung [70]) im Anschluß an Codrington und Marett — die entgegengesetzte Entwicklung der Theorie, nämlich in Richtung auf eine Verbindung der Kraft mit Seelen und Geistern.

Bei der weiteren Erklärung der magischen Auffassungsweise begegnet uns nun wieder die Vermengung von Weg und Kraft. So sieht P. im magischen Interesse, in der Not des täglichen Lebens, in der seelischen Spannung die Ursache des magischen Denkens, nicht etwa in der Art des logischen Denkens überhaupt — was er besonders betont —, wenn auch dieses einige von uns abweichende Züge aufweist. „Treibend ist das magische Interesse, die kollektiven Vorstellungen machen solche Gleichsetzungen nur möglich, bewirken sie aber nicht." [71]) Hier ist offenbar wirksam werden lassen und bewirken verwechselt worden. „Das komplexe Denken bietet freilich keineswegs eine Erklärung der vielen seltsamen Erscheinungen ... überhaupt." [72]) Eine Erklärung bietet m. E. nur die Aufzeigung der seelischen Seinsweise des Primitiven, welche uns allerdings eher durch Ermittlung seiner Denkstrukturen als durch Nennung seiner „Interessen" deutlich wird.

Für die Entwicklung vom Zauber zur Religion gibt P. folgendes Bild: „Sobald dieser Moment eintrat, sobald der Instinkt aufhört, allein das Lebewesen, den werdenden Menschen zu leiten, mußte er eine unendliche Kette von Irrtümern begehen, die ihn nur deshalb nicht im Daseinskampf vernichteten, weil das Wesentliche, der Instinkt und die Nachahmung des Bestehenden blieb; diese menschliche ‚Urdummheit' ... ist der Ursprung der Religion und Kunst. Denn beides geht ohne Sprung aus der Zauberei hervor, die ihrerseits die unmittelbare Folge der über den Instinkt hinausgehenden Lebensfürsorge ist ..." [73]) Hier tummeln sich förmlich nichtssagende Klassifikationen und Wertbegriffe. Wir können kaum vermuten, daß solche Sätze uns in der Wesenserkenntnis des primitiven Menschen irgendwie weiterbringen können. Mit Recht hat sich W. Schmidt, wenn auch von seiner Theorie aus, dagegen gewehrt.

---

[69]) Globus LXXXVI S. 321—323; LXXXVII S. 381.
[70]) Die geistige Kultur ... S. 55. Vgl. allgemein R. Lehmann, Mana, S. 71—76.
[71]) K. Th. Preuß: Die geistige Kultur der Naturvölker S. 12/13.
[72]) Derselbe a. a. O. S. 15.
[73]) K. Th. Preuß, Globus LXXXVII 1905 S. 419.

Neu und wertvoll ist bei P. der Gedanke, daß die Analogiehandlungen ursprünglich aus reflektorischen Ausdrucksbewegungen entstanden seien. Vierkandt führt diese Gedanken weiter aus. Bei beiden wird die reflektorische Ausdrucksbewegung als eine eindeutige, unkomplizierte Grundverhaltensweise angesehen. Aber ist dies wirklich so? Oder hat sich nicht vielmehr in der Diskussion um Reflexologie und Behaviorismus gezeigt, daß das Phänomen des Reflexes tatsächlich — insbesondere etwa in bezug auf die Frage der Signalbildung [74]) — schon recht komplex ist? Im Hinblick auf den Reflexreiz haben wir ja schon wieder die ganze Wahrnehmungsproblematik vor uns. Also auch damit geht es — auf diesem Wege! — nicht! Woher stammt eigentlich diese merkwürdige Vorliebe der alten, doch zumeist geisteswissenschaftlichen Autoren für maschinenmäßig erfaßte Mechanismen wie Trieb, Assoziation oder Reflex?

A. Vierkandt.

Vierkandt [75]) hat eine Gesamttypologie des Zaubers versucht. Wir haben sie oben besprochen.

Auch er ist wie Preuß der Meinung, daß Magisches und Profanes sich erst spät voneinander geschieden habe. Wenn er dann aber magische Handlungen als nach Analogie des profanen Tuns und aus „rein psychologischen Gründen" vollzogen denkt, so liegt hier wieder der Analogiefehler vor. „Rein psychologische Gründe" und „profanes Tun" scheinen hier wieder als unveränderliche, zu allen Zeiten „gegebene" Erlebenstatsachen angenommen zu sein.

Ausgiebig benutzt V. auch Wertbegriffe. So wirft er dem Primitiven falsche Analogien, vage, verschwommene Vorstellungen, den Mangel an klaren Kausalvorstellungen, Verschwommenheit des Denkens, fehlende Sachkenntnis usw. vor. Was bedeutet aber „verschwommen" für jene Welt? Daß hierbei doch nur erst ein Signal für den Psychologen zu weiterer Arbeit vorliegt, ist nicht erkannt.

Hier scheinen auch indeterministische Gedanken im Hintergrunde zu stehen, denn nur, wenn man nicht an die strenge Determination jener — für uns — verschwommenen, falschen Denkweisen glaubt, kann man in Vierkandts Weise verfahren.

Das Verhältnis von Weg und Kraft ist zumeist richtig gesehen. „Die Kraft, die diesen Irrtum (gemeint sind die falschen Analogien) ergreift, liegt im Einfluß der Gefühle auf die Vorstellung, ... wo klares Wissen fehlt." [76]) Aber zugleich ist schon wieder alles verdorben durch die im Hintergrunde stehende, ungeklärte Gefühlstheorie. Sie invol-

[74]) Vgl. dazu E. Straus, Geschehnis und Erlebnis S. 54 ff.; ders., Vom Sinn der Sinne S. 26—111.

[75]) A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus XCII 1907 S. 21 ff., 40 ff., 61 ff.

[76]) A. Vierkandt a. a. O. S. 44.

viert jene mosaikartige Schau des Seelischen, in welcher Gefühle, Vorstellungen, Wissen so einander gegenübergestellt werden können.

Dabei macht dann „das leicht erregbare Gemüt des unentwickelten Menschen“ [11]) wieder alles Gewünschte zur Realität. „Aus der Erregbarkeit entspringt auch die weitverbreitete Furcht vor dem bösen Blick.“ [77]) Wirklich? Muß nicht erst die Einflußnahme des Blickes auf mein Wohlergehen als Möglichkeit erlebt sein, bevor es überhaupt zu Gefühlsreaktionen kommt? Sind jene Primitiven wirklich so von Gefühlen umflattert, die sich auf all und jedes Ding setzen können? „Die Vorstellungen brauchen nicht vorhanden zu sein, vielmehr genügen die durch die äußeren Eindrücke erregten Lust- und Unlustgefühle, um durch Assoziationen solche Handlungen auszulösen, welche durch die Gewohnheit des täglichen Lebens mit denselben Gefühlen verbunden sind.“ Dies zeigt deutlich, wie gefährlich und wie unfruchtbar es ist, mit einem ungeklärten Gefühlsbegriff zu arbeiten.

Hans Naumann [78]).

Er ist der erste, der ethnologische Gedanken zur Erforschung der nordischen Frühgeschichte heranzieht. Es findet sich bei ihm keine tiefgehende Analyse des primitiven oder des frühgermanischen Welterlebens, aber doch eine Anzahl wertvoller Einzelgedanken. Er ist Präanimist und begründet seine Anschauung besonders im Totenglauben, für den er interessante Zusammenstellungen gibt, wo nicht die Seelen, sondern eine an die Form gebundene Mächtigkeit, der „lebende Leichnam“, entscheidend sei. Den Gedanken des mana lehnt er als dualistisch für sein Material ab. Der Weg zur „Seele“ führe über aktive Träume, Totenbrand, bösen Blick und Seelentiere.

Schon an Naumanns Versuch lassen sich die Möglichkeiten einer ethnologischen Unterbauung von Frühgeschichte und Volkskunde erkennen.

L. Levy-Brühl.

Levy-Brühl [79]) hat wohl als Erster in glücklicher Weise gründlich psychologische Distanz zu wahren gewußt und viel zur Ermittlung eines eigenständigen, in sich geschlossenen Seelenlebens des Primitiven beigetragen. Als Wesenszüge dieses stellt er u. a. das Komplexerleben, das mana-Erleben, die Prävalenz des Emotionalen heraus. Dem Primitiven sind nach L. primär Ganzheitserlebnisse gegeben, in welchen das Einzelne nur gemäß seiner Stellung im Ganzen erkannt wird. Dies

---

[77]) A. Vierkandt a. a. O. S. 23.

[78]) Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921.

[79]) L. Levy-Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1922[17]; ders., L'âme primitive, Paris 1927; ders., La mentalité primitive, Paris 1922; ders., Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris 1931 (2[e] mille).

geht parallel mit feinster phänomenaler Differenzierung der Einzeldinge. Die mana-Auffassung wird nicht als Vorstellungsform, sondern als Erlebensweise geschildert. Mana ist eine essence mystique, die den Dingen eignet. Es ist nicht materiell und nicht spirituell, es ist nicht allgemein oder unkörperlich, sondern stets ganz konkret und speziell. Es ist überall und doch eigentlich nur am Besonderen, Hervorragenden, Eigenartigen. Mana ist immer nur dies oder das, nicht etwas Abstraktes. Es ist mehr Adjektiv als Substantiv. Man kann eigentlich nicht den Gegenstand und jene force mystique, die ihm innewohnt, unterscheiden. Wo kein mana ist, ist kein Leben. Alles geht auf mana-Gewinn aus. Damit hängt zusammen, daß der Primitive an den Dingen weniger die sachlichen Eigenschaften als gewisse dispositions bienveillantes ou hostiles erlebt. Dies sind wirklich psychologische Gedanken. von größter Tragweite und Fruchtbarkeit. Wir werden ihnen in unserer Untersuchung eine wesentliche Rolle zuzuteilen haben. — Die Dinge sind primär Gegenstände von Sorge und Freude, von Bedrohung und Heil. Damit kommen wir tatsächlich an die Eigenart des Gegenstandserlebnisses heran. Wie schon Comte — abgesehen von seiner spekulativen Linie — der Ethnologie wertvolle psychologische Gedanken geschenkt hat, so hier der mit ihm in manchem Zusammenhang stehende Levy-Brühl. — Dies zeigt sich wohl auch in der von L.-B. begangenen Vermengung von Kraft und Weg. So schreibt er der Furcht (crainte) eine große Bedeutung als Motiv von Handlungen zu, denen kein System von Vorstellungen zugrunde liege. Er betont die «prédominance des éléments émotionels dans les représentations des puissances invisibles» und erklärt die oben beschriebene communication mystique durch eine prälogische Prävalenz des Emotionalen. Das Erleben jener Mächtigkeiten sei nicht conceptuel, sondern émotionel. Hier hat er sich doch von der Mosaikauffassung, welche das Emotionale als eigene Provinz neben das Denken stellt, noch nicht freigemacht. Es sei hier die Vermutung ausgesprochen, daß die Ahnenreihe dieser psychologischen Gedanken über Comte zur Mystik führt (Comte hatte sich ja, wie der andere große Positivist William James, im Alter viel mit der Mystik befaßt). Die Mystik betont ja doch, daß in bestimmten Lebensfragen der Verstand zu schweigen und das Erleben das entscheidende Wort habe. Wird nun jenes Erleben in flacher Weise nur als Gefühl [80]) gedeutet, so sind wir in der Nähe der obigen Auffassung.

Diese Vermutung vermag uns weiterzuleiten. Auch das mystische Erlebnis entbehrt nicht eines, wenn auch kleinen oder eigenartigen, gedanklichen Kernes. Ja, es rankt sich oft um diesen Kern, und jeweils

[80]) Interessant ist in diesem Zusammenhang das Schwanken zwischen Gefühl als einheitlichem Selbst- und Weltbewußtsein und als Affekt bei Schleiermacher. Nur bei der Verbindung mit dem letzteren kann die Religion in einer „besonderen Provinz im Gemüt" beheimatet sein.

entscheidet die geistige Situation der Zeit und des persönlichen Lebens des Mystikers darüber, welcher gedankliche Kern zum Inhalt eines mystischen Erlebens zu werden vermag. Es geht also nicht um Ausmerzung des Gedanklichen, sondern um seine spezielle Struktur, oder besser um die Gesamtstruktur des Seelenlebens, in welcher diese spezielle des Gedanklichen möglich ist. Es geht nicht um ein Nebeneinander von Gefühl und Denken, nicht um „Provinzen im Gemüt", sondern um Schichten, in denen die Struktur auch des Denkens jeweils eine besondere, differente ist. In diesem letzteren Sinne möchten wir den bleibenden Wahrheitskern jener — von ihm selber noch anders gemeinten — Gedanken Levy-Brühls erkennen, daß das Erleben jener Mächtigkeiten der Dinge nicht «conceptuel», sondern «émotionel», daß jene Mächtigkeiten nicht «connues», sondern «senties» seien, daß es innerhalb einer «catégorie affective» (!) eine «communication mystique» (!) gibt, welche besorgend und nicht erkennend ist [81]). In jenem Sinne werden wir unten an L.-B.s Gedanken anknüpfen können.

Wenn L.-B nicht soweit vordringt, so müssen wir dazu nachtragen, daß er auch eigentlich nicht erklären, sondern mehr deskriptive Klassifikationen aufstellen und illustrieren wollte. Steckt dahinter ein psychologischer Indeterminismus, zu dem die Mystik und auch die Geisteswissenschaft des 19. Jahrhunderts neigen, weil sie dem einzigartigen seelischen Geschehen nicht eine strenge Gesetzlichkeit „zumuten" wollen?

Die Überspitzungen, die sich oft bei L.-B. finden, fallen nicht so sehr ins Gewicht gegenüber den wertvollen Anregungen, die er einer psychologischen Ethnologie immer zu geben haben wird.

J. H. Leuba.

Leubas Zaubertypologie [82]) ist oben besprochen worden. Erwähnenswert sind bei ihm außerdem deutlich indeterministische Züge. "There is frequently no logical connection between the deed forbidden and the thing to be secured" ... "How many of the senseless superstitions of the savage arose in this way we shall never know." [83])

R. Karutz [84]).

Einen wichtigen Versuch, die Struktur des Gegenstandserlebens darzustellen, verdanken wir Karutz. Seltsamerweise hat seine Arbeit

[81]) Vgl. besonders Levy-Brühl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris 1931 (2e mille), p. XV—XL, 165—218.

[82]) James H. Leuba, The varieties, classification, and origin of magic. Am. Anthrop. N. S. 14, Lancaster 1912, p. 350—367; ders., A psychological study of religion, its origin, function, and future, New York 1912.

[83]) J. H. Leuba, The varieties, classification and origin of magic, Am. Anthrop. N. S. 14, p. 361.

[84]) Richard Karutz, Der Emanismus, Ztschr. f. Ethnologie Bd. 45, Leipzig 1913, S. 545 ff.

nicht den Widerhall gefunden, den sie verdiente. Es handelt sich um die Konzeption des „Emanismus": Die Dinge selber, nicht Seelen in ihnen, wirken, und zwar indem sie ihre Eigenschaften emanieren. Diese Art der Eigenschaftsübertragung eines Dinges oder eines Geschehens auf seine Umgebung liege dem Analogiezauber zugrunde. Hierdurch erklärt sich die Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung, und tritt die spezifische, unvariable (in unserer Terminologie! siehe unten) Art des Wirkens deutlich in Erscheinung. So sei auch der Zauber zumeist zu verstehen. Die Gedanken des Animismus, der Personifikation, die des Präanimismus an eine allgemeine Kraft (Vierkandt) oder Organisationskraft (Teßmann) lehnt er hierfür ab. Erst der Dämonismus beruhe auf einer persönlichen Zentrierung der Kräfte.

Für Fetische, Amulette u. dgl. schlägt er den präanimistisch gemeinten, glücklichen Namen „Medizin" vor.

Wir werden in der späteren Untersuchung diese wertvollen Gedanken Karutz' benutzen und modifizieren. Dem Begriff Emanation ist der der Irradiation vorzuziehen, da bei Emanation zu leicht an das Aussenden von Teilchen gedacht werden kann. Auch kommt im Emanationsmodell die mehr finale bzw. den Unterschied zwischen final und genetisch nivellierende Art des Zauberdenkens zugunsten des genetischen zu kurz. Der entscheidende Mangel ist allerdings die Vernachlässigung des Zeitmomentes.

F. Graebner [85]).

Bei G. spielen wieder die Assoziationen eine große Rolle. Er weiß zwar, daß viele „Assoziationen" ursprünglich erlebte Einheiten sind, und daß ihre Teile erst daraus dissoziiert werden. Auf der anderen Seite finden sich aber wieder alle oben besprochenen Unmöglichkeiten. So werden aus Erfahrung gewonnene Assoziationen „zwischen Ursachen und Wirkungen so fest, daß nunmehr auch über die Erfahrung hinaus beim Auftreten bestimmter Wirkungen die bestimmten ursächlichen Beziehungen mit ins Bewußtsein treten" [86]). Über das Wesen der Erfahrung wird aber nichts ausgesagt. Die Vermengung mit dem Wunsch-Trieb-Motiv findet sich ebenfalls. Die Jagdleidenschaft, der Hunger nach Beute sei die Ursache (!) für die Festigkeit und Lebendigkeit der Assoziationen. Das eigentliche Wesen der assoziativen Koppelung scheint ihm nicht bekannt zu sein. Vielmehr „wird die suggestive Festigkeit der Assoziation augenscheinlich durch ein leidenschaftliches Begehren oder wenigstens einen lebhaften Wunsch mit bedingt" [87]).

---

[85]) F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, München 1924; derselbe, Die Methoden der Ethnologie, Heidelberg 1911.

[86]) Derselbe, Das Weltbild der Primitiven S. 17.

[87]) Ders. a. a. O. S. 20.

Wertvoll ist sein Gedanke, daß der Primitive mehr in Attributen als in Hauptwörtern (Substanzen) denkt, die Dinge mehr in Beziehung zueinander als an sich erlebt.

Befremden muß allerdings seine animistische Maskendeutung, die gemäß der unten erwähnten Arbeit von Krause als unzulässig angesehen werden muß.

Graebner ist nicht in erster Linie psychologischer Ethnologe, sondern Kulturhistoriker. Die kulturhistorische Schule (Graebner, Schmidt, Ratzel u. a.; vgl. W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte) setzte es sich zur Aufgabe, um von der bislang üblichen Querschnittmethode und den allgemeinen Evolutionstheorien loszukommen, das primitive Material in geographische, politische Kulturkreise, -provinzen einzuteilen. Dieses Verfahren hätte der ethnologischen Arbeit eine wichtige und notwendige Vertiefung und Spezialisierung geben können. Leider war man aber dabei noch auf jene groben unanalysierten Klassifikationen (s. oben) wie Animismus, Totemismus, Magie, Hochgottglauben usw. angewiesen, so daß die Leistung eine rein ethnographische blieb, ohne uns auf dem Wege zum primitiven Menschen wesentlich voranzubringen. Dies konnte sie um so weniger, als sie jene Großbegriffe und das sonstige Material im Grunde inventurmäßig nebeneinander stellte, ohne sich gründlich um einen notwendigen inneren Zusammenhang innerhalb eines Kulturkreises zu kümmern. Erst die Strukturlehre von F. Krause, die sich eben um diese Zusammengehörigkeit der Elemente bemüht, bringt hierin den notwendigen Fortschritt. Sie wird allerdings, will sie mehr als Ethnographie sein, um eine psychologische Wesenserkenntnis, wie sie in der folgenden Analyse versucht werden soll, nicht herumkommen. Es werden sich aber gerade Strukturlehre und eine bewußt psychologische Ethnologie gegenseitig fördern und aufs beste unterstützen können. Denn während die elementenmäßige Kulturkreislehre an die Stelle psychologischer Erkenntnis der Einzelfakten die Beschreibung ihres historisch-geographischen Vorkommens setzte, führt gerade die Strukturlehre schon zum psychologischen Wesen der Erscheinungen hin.

Aus alledem erhellt, daß wir in dieser Untersuchung — angesichts der phänomenalen Eigenart gerade des Zaubermaterials — noch den Weg des Querschnittes wie die alten Theoretiker gegangen sind (siehe oben). Bei einer Animismusstudie müßten allerdings die einzelnen Kulturbereiche im Sinne der Krauseschen Strukturlehre speziell untersucht und erst daraus allgemeine Folgerungen gezogen werden.

Erwähnenswert ist Graebners Kritik an den Entwicklungstheorien. Sie setzen aprioristisch eine allgemeine homogene Entwicklung der gesamten Menschheit voraus. Ihre Maßstäbe für die Eingliederung der Tatsachen in die typologische Reihe, wie der Abstand von uns, die größere oder geringere Kompliziertheit, das Vorkommen der Überlebsel seien durchweg fraglich. Unbeachtet bliebe auch, ob denn in allen

Bereichen einer Kultur eine gleichartige Entwicklung vor sich gehe oder nicht.

F. Krause.

Krauses Strukturlehre haben wir oben erwähnt. Hier soll nur noch eine schöne kleine Arbeit über das Maskenweseen erörtert werden [88]). Er legt darin überzeugend den nicht-animistischen Charakter des Maskenwesens dar. Wo die Form ist, da ist das Wesen. Die Form ist der Träger der Wesenheit. Auch wo der Stoff ist, da ist die Wesenheit. Aber dies gehört schon einem anderen Tatsachenbereich, eventuell einer anderen Welterlebensweise an. Erst der Animismus kann auf die Form verzichten, da die Seele ohne Form und unabhängig von ihr zu leben und wirken vermag. Das „Prinzip der Form" hat auch außerhalb des Maskenwesens im Zauber eine sehr wesentliche Bedeutung (Analogie-Formungszauber).

Wie oben der Aufsatz Hewitts gehört auch diese Arbeit über das Maskenwesen zu jenen Detailuntersuchungen, welche der Forschung mehr Nutzen bringen als die mit vielen psychologischen Unmöglichkeiten belasteten großen Abhandlungen, zumal da in ihnen stets von den Einzelfakten aus der Weg zu allgemeinen psychologischen Prinzipien gesucht wird.

R. Lehmann.

Einen Beitrag zur Erklärung des Zaubers hat L. durch seine Arbeit über das mana bei den Südseevölkern [89]) geliefert, in welcher er diesen Begriff einer gründlichen sprachlichen, ethnographischen und ethnologie-historischen Behandlung unterwirft.

Die Untersuchung der entsprechenden Worte in den indonesischen und ozeanischen Sprachen ergibt für mana im allgemeinen die Bedeutung des Wirksam-Fähigkeins, Könnens in einem potenzierten, außergewöhnlichen Maße — und zwar in verbaler, substantivischer wie adjektivischer Anwendung. Dieser Wortsinn sei nicht auf spezifisch zauberische Fähigkeiten und Krafterweise eingeengt [90]).

Zum gleichen Ergebnis kommt die Untersuchung der Quellen [91]). Sie zeigt, daß bei Wesen und Dingen aller Kategorien von mana die Rede ist, bei Kriegern, Häuptlingen, Priestern, Stämmen, Sitten, Sprüchen — Tieren, Pflanzen, Steinen, Orten, Waffen —, Geistern und Göttern. Auch hier bedeutet mana eine besondere Wirksamkeit, die zum Teil das Menschenmögliche überschreitet: Können, Kraft, Macht,

---

[88]) F. Krause, Maske und Ahnenfigur, das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form, ein Beitrag zur nichtanimistischen Weltanschauung, Ethnologische Studien I 4, Leipzig 1931.

[89]) Rudolf Lehmann, Mana, der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern, Leipzig 1922.

[90]) a. a. O. p. 6/7.

[91]) a. a. O. p. 8—59.

Autorität, Landverfügungsmacht, Glück, Kühnheit, Entschlossenheit, Tatkraft, Reichtum. — So wie besondere Erfolge das Vorhandensein von mana anzeigen, so kann dieses durch Mißerfolge und Versehen (besonders ritueller Art) auch erlöschen. — Es ist übertragbar, meist in mechanischer Weise durch Berühren, Einatmen und Vererbung.

Man hat den Eindruck, daß L. bei der Auslegung der Quellenangaben zumeist das Richtige trifft.

Leider aber hat L. weder eine eigene umfassende Definition deutlich herausgestellt, noch eigene psychologische Deutungsgedanken an besonderer Stelle zusammengefaßt. Beides findet sich nur verstreut unter den Quellenerörterungen oder nur im Anschluß an die übrigen Autoren im ethnologie-historischen Teil vermerkt. Wir müssen aber beides hier kurz zusammenfassend darstellen.

Hinsichtlich der Definition des mana polemisiert L. 1. dagegen [92]), daß man entweder mana in zu enge Verbindung mit Geistern bzw. Seelen gebracht hat — so besonders Codrington — oder auf der anderen Seite diese Verbindung überhaupt leugnete — so mehr oder minder deutlich die Präanimisten (Frazer, Marett, Preuß, Vierkandt). Mana sei in Wirklichkeit weder animistisch noch präanimistisch gebunden, sondern eine allgemeine Bezeichnung für besondere Wirksamkeiten, die sowohl Seelen und Geistern wie leblosen Dingen eignen. So gäbe z. B. die exorzistische Heilung weder ein Argument für die eine noch für die andere Partei ab [93]). Zum mindesten zeige das Stein-mana [94]) und ebenso die Tatsache, daß es Geister ohne mana gibt [95]), daß eine animistische Deutung nicht die Gesamtheit der Phänomene erfasse. „Aus alle dem ergibt sich wiederum, daß kein bestimmtes Objekt, sei es Geist, Mensch, Tier oder Ding, ein besonderes oder ursprüngliches Anrecht auf das Mana-Wort hat. Mit Recht bemerkt Gudgeon: ‚Unbelebte Objekte scheinen ebensoviel Mana als belebte Objekte besitzen zu können.‘ “ [96]) — Damit wird auch die Frage nach dem persönlichen oder unpersönlichen Charakter des mana gegenstandslos.

2. Hält L. es für falsch, unter mana eine bestimmte allgemeine Zauberkraft, ein allgemeines Fluidum zu verstehen, das sich in den Einzeldingen und Einzelwesen manifestiere [97]), — eine Meinung, zu der schon Codrington Anlaß gegeben hat und die von Marett, Hubert und Mauß, Dürkheim, Vierkandt, anfänglich auch von Preuß vertreten wurde [98]). Mana sei dagegen keine hypostatische Substanz, womöglich im Sinne eines dynamistischen Monismus, sondern eine Bezeichnung für

---

[92]) a. a. O. S. 34, 35, 48, 54, 66.
[93]) a. a. O. S. 35.
[94]) a. a. O. S. 48.
[95]) a. a. O. S. 54, 66.
[96]) a. a. O. S. 66.
[97]) a. a. O. S. 35, 45.
[98]) Vgl. a. a. O. S. 59, 71—73, 74, 84, 87, 95.

besondere Wirksamkeiten. Es ist also nach Lehmanns Meinung nominalistisch und nicht realistisch aufzufassen.

3. Mana gehört nicht nur der magischen Sphäre an, und ist daher nicht für eine Theorie einer besonderen nur magischen Entwicklungsstufe der Menschheit (vgl. Frazer, Vierkandt) anzuführen [99]). — Ebensowenig sei hier mit dem Begriff des Übernatürlichen zu arbeiten, wie es besonders Marett getan hat. — Aber so richtig diese Stellungnahme Lehmanns ist, so wäre es doch angebracht gewesen, wenn er selbst ein ähnliches, schwerwiegendes, zweischnittmäßiges Wort, nämlich das so oft gebrauchte „außerordentlich" vermieden hätte. Zumeist handelt es sich eben doch um potenzierte Wirksamkeiten, die als „außerordentlich" nur unscharf charakterisiert werden können, zumal über das Wesen ordnungsgemäßer Wirksamkeiten nichts ausgesagt wird.

Somit ist mana nach Lehmann aufzufassen als eine allgemeine Bezeichnung für jede Art — durch Erfolg beglaubigter — potenzierter Wirksamkeit der in Frage kommenden Erscheinungen, sei es von Geistern, Seelen, Lebewesen oder von Dingen [100]).

Erwähnt seien noch die Gedanken, die L. zur psychologischen Erklärung der Mana-Tatsachen äußert. Er spricht — im Anschluß an Wundts mythenbildende Apperzeption — von einer Vergegenständlichung (Substantialisierung) von Eigenschaften als einer allgemeinen und auch für die Mana-Anschauung wichtigen psychischen Erscheinung [101]), und von Personifizierung [102]) — ohne zu beachten, daß hierin der bekannte Analogiefehler vorliegt, und daß bei solcher methodisch nicht zulässigen Verwendung durchaus ungeklärter Grundbegriffe doch von „psychischen Wurzeln" noch nicht die Rede sein kann. — Ein wirklich fruchtbarer psychologischer Gedanke ist dieser, „daß unter gewissen psychologischen Bedingungen, die man meist am Anfang der geistigen Entwicklung der Menschheit erfüllt ansieht, kein grundsätzlicher Unterschied zwischen den sinnlich wahrnehmbaren ruhenden Qualitäten der Objekte und ihren wirkenden Eigenschaften gemacht wird" [103]). Hier ist ein grundlegender psychologischer Gedanke ausgesprochen, zu dem auch die vorliegende Untersuchung — in etwas anderer Form und unabhängig von Lehmann — gelangt ist [104]).

Aber abgesehen hiervon hat Lehmann eine psychologische Erklärung der Mana-Erscheinungen trotz seiner ausdrücklichen Äußerungen nicht geleistet. Was vorliegt, ist eine klare Definition, die aber nicht mit psychologischer Erkenntnis verwechselt werden darf. Eine solche

---

[99]) Vgl. a. a. O. S. 75 u. a.
[100]) Vgl. bes. a. a. O. S. 84, 85, 67.
[101]) a. a. O. S. 14, 17, 25.
[102]) a. a. O. S. 54.
[103]) a. a. O. S. 113.
[104]) Vgl. unten Kap. 5.

ist erst im Rahmen einer allgemeinen Analyse der Wahrnehmung, des spontanen Welt- und Selbsterlebens jener Primitiven möglich. Wir glauben unten innerhalb einer solchen eine den Tatsachen entsprechende Deutung des mana geben zu können [105]).

Th. W. Danzel.

Danzel hat sich in seinen Schriften [106]) sehr ausführlich mit der Magie der Primitiven beschäftigt. Um diese wie den primitiven Menschen überhaupt zu verstehen, sind nach seiner Meinung drei Faktoren zu beachten: Rasse — Umwelt — und die Eigenart der psychischen Struktur der besonderen Entwicklungsstufe, auf der sich der zaubernde Primitive befindet. Die letztere — gegenüber unserer modernen Entwicklungsstufe nicht minderwertig, sondern fundamental anders — ist in ihrer Wesenheit, in der besonderen Art ihrer Erlebensweise zu erforschen [107]). Damit spricht Danzel ein Programm aus, das auch für die vorliegende Untersuchung — unabhängig von ihm — aufgestellt wurde, wobei allerdings in dieser Arbeit die Entwicklungsstufe in einem konkreteren Sinne gemeint ist.

Die Kennzeichnung jener postulierten allgemeinen Entwicklungsstufe vollzeiht D. dadurch, daß er einen Extremtypus, den magischen Menschen (homo divinans) in Abgrenzung gegen den modernen technischen Menschen (homo faber) herausstellt. In diesem Erklärungswege ist der besondere Reiz und die Großzügigkeit aber auch m. E. die Unbrauchbarkeit der Danzelschen Theorie für unsere Aufgabe begründet. — Die Gegenüberstellung der beiden Typen offenbart ihm als wesentlichstes Kennzeichen des homo divinans den Mangel an gewissen Unterscheidungen, die für das Seelenleben des homo faber so wesentlich sind: die Unterscheidung zwischen s u b j e k t i v — o b j e k t i v und damit zwischen zuständlich—gegenständlich und seelisch—stofflich [108]). Dabei sind das Verhältnis von Subjektivem und Objektivem — als entscheidend für die Charakterisierung der Bewußtseinsstruktur überhaupt — und die fortschreitende Differenzierung die Hauptleitgedanken seiner Entwicklungstheorie. Das Maß für die Entwicklungsstufen ist danach die Abnahme des Subjektiven parallel der Zunahme des Objek-

---

[105]) Siehe S. 100.

[106]) Th. W. Danzel, Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie, in Abderhaldens Handbuch der biologischen Methoden VI C. 1, 1921. — Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte, Stuttgart 1924. — Kultur und Religion des primitiven Menschen, Einführung in Hauptprobleme der allgemeinen Völkerkunde u. Völkerpsychologie, Stuttgart 1924. — Der magische Mensch (homo divinans), vom Wesen der primitiven Kultur, Potsdam-Zürich 1928.

[107]) Danzel, Kultur und Religion ... S. 1—3; Der magische Mensch S. 18 f., S. 33/34.

[108]) Kultur und Religion ... S. 5/6; Der magische Mensch S. 40—45.

tiven, die Abnahme des Komplexen parallel zur Zunahme der Differenzierung, die Abnahme des Emotionalen parallel zur Zunahme des Intellektuellen [109]).

Gemäß der noch mangelnden Differenziertheit seines Bewußtseins erlebt der homo divinans z. B. starke Gefühle seines Innern als Geister und Dämonen der Außenwelt [110]). — Ihm fallen die Weltregionen: Unterwelt, Erde, himmlische Regionen mit den subjektiven Bereichen: Unterbewußtsein, Wachbewußtsein und zu intuitiven Zuständen gesteigertes Bewußtsein zusammen [111]). — Ähnlich ist der Kalender, der mehr Zeitbewertung als Zeiteinteilung ist, begründet in einer Ineinssetzung von objektiv-zeitlichen und subjektiv-persönlichen Verläufen mit ihrer besonderen Gunst oder Ungunst [112]). — „Dem homo divinans, der noch nicht scharf Objektives und Subjektives trennt, werden die Gegenstände der Außenwelt (das Objektive) zu Trägern, zu Vergegenständlichungen von Gefühlen (von Subjektivem), die er gleichsam in sie ‚hineinerlebt', hineinlegt ... Indem die Dinge gleichsam subjektiviert werden, erhalten sie einen in ihrer reinen Dinglichketi nicht liegenden Gehalt (etwa der Heiligkeit) ..." [113])

Abgesehen davon, daß das Haben bzw. Nichthaben, oder Zunehmen bzw. Abnehmen gewisser Bereiche — an Stelle der Frage nach der besonderen Art des Habens — stets eine unglückliche Form der Abgrenzung darstellt, — ist die entscheidende Frage zur Beurteilung seiner Methode und damit der Fruchtbarkeit seiner Thesen diese: Was liegt gegenüber der Differenziertheit jener paarigen Bereiche (objektiv-subjektiv usw.) beim modernen Menschen — beim Primitiven vor? Bilden sie dort eine Einheit oder eine Vereinigung? Ist die Undifferenziertheit ein Mangel an Distanz (Abgrenzung) oder an Differenz (Wesensverschiedenheit)? — Man hat den Eindruck, daß D. sich diese Frage kaum ernstlich gestellt hat. Damit steht und fällt aber m. E. die Fruchtbarkeit seiner Lehre! Aus den meisten diesbezüglichen Äußerungen geht allerdings hervor, daß er eine Vereinigung, einen Mangel an Distanz meint. Denn Begriffe wie Subjektivierung, Objektivierung, Projektion, Beseelung, Spiritualisierung, Introjektion, Analogie, reine Dinglichkeit, bloße Erscheinung können nur bei zwei zunächst einmal für sich bestehenden Bereichen sinnvoll angewendet werden [114]). Das gleiche ergeben Äußerungen wie die, daß subjektive und objektive Gehalte sich zusammenschließen, sich verbinden, verschmelzen, eine Einheit, einen Komplex bilden, daß objektive Dinge mit subjektiven Gefühlen beladen seien, daß sich die Kluft zwischen Objektivem und Sub-

---

[109]) Prinzipien und Methoden ... S. 58—60.
[110]) Kultur und Religion S. 5; Der magische Mensch S. 72 f.
[111]) Der magische Mensch S. 57 f.
[112]) Ebenda S. 63 f.
[113]) Der magische Mensch S. 45.
[114]) Ebenda S. 48, 73/74, 106, 108; Kultur und Religion S. 5/6.

jektivem schließe, bzw. ihre Grenzen ineinander fließen (?) [115]). Demgegenüber zeigt eine vereinzelte Erwähnung ursprünglicher Identität [116]) nur die Unklarheit des Verfassers in diesem entscheidenden Punkte. Oder meint D. an den angeführten zahlreichen Stellen nur, wie es uns erscheint? — Das ist höchstens an sehr wenigen Stellen erweisbar und wäre dann doch eine Verkennung der Verstehensaufgabe. Nur in seiner frühesten Schrift (Prinzipien und Methoden . . .) taucht der m. E. glückliche Gedanke auf, daß aus dem ursprünglichen Komplex von subjektiven und objektiven Erlebnissen sich durch Polarisation ein Gegenüber von konstantem Subjekt und Objekt ausbildet. Davon ist aber in den späteren Schriften nicht mehr die Rede. Immerhin ist auch hierbei die Frage nach der Struktur des ursprünglichen Komplexes nur unzureichend geklärt [117]).

Somit bietet D. nur wenig zur eigentlichen Analyse der Wahrnehmungen bzw. des Wahrnehmungsstromes, der allgemeinen Erlebnisstrukturen [118]). Denn Vereinigung und Distanz betreffen nur die Kopplung, Benutzung der „Elemente", — Einheit und Differenz aber ihr Wesen [119]). Die genetische Betrachtung vermag also wegen ihrer viel zu groben (zum Teil biologischen) Leitgedanken für die Stufenstruktur nur funktionelle Bestimmungen zu liefern. Damit erweist sich aber Danzels Ansatz als wenig brauchbar für die hier zu liefernde psychologische Wesenserklärung.

Die Verkennung der Wahrnehmungsproblematik führt ebenso wie bei Vierkandt und Preuß zu einer methodisch nicht angängigen Benutzung der Ausdruckshandlungen [120]). Wenn gewisse magische Praktiken als „Beschwichtigungen" des Ärgers gedeutet werden, so ist eben doch zu fragen, warum und worüber sich der Primitive „ärgert", und warum er seinen Ärger auf diese Weise zu entladen sucht. Damit ist aber den Ausdruckshandlungen ein großer Teil der psychologischen Problematik des Erlebens vorgegeben.

Völlig verwirrend wirkt die Diskussion der Sinnfrage. So wertvoll es ist, daß D. heuristisch einen Sinn der Zauberhandlungen annimmt, so bedenklich ist die Unklarheit, in welcher Richtung dieser Sinn gemeint ist. Denn unter der Hand wird ihm die Frage nach dem Sinn der Handlungen für den Primitiven (innerhalb seiner zu analysierenden Erlebensweise), den D. doch wohl ursprünglich meint, zu einer Frage nach dem Sinn, den jene Praktiken für uns haben können. Anders

---

[115]) Der magische Mensch S. 45, 48, 74, 84—87, 106; Kultur u. Religion S. 6.
[116]) Der magische Mensch S. 110.
[117]) Prinzipien und Methoden S. 65.
[118]) Magie u. Geheimwissenschaft S. 89/90; Prinzipien u. Methoden S. 86, 88.
[119]) Es scheint hier noch das alte Assoziationsschema nachzuwirken, in dem Kopplung und gekoppelte Elemente so verschiedenartig behandelt wurden.
[120]) Der magische Mensch S. 79 f.; Kultur und Religion S. 43 f.; Magie und Geheimwissenschaft S. 18/19.

sind seine diesbezüglichen Erörterungen nicht zu verstehen [121]), es sei denn, er setzt beim Primitiven im Grunde die gleichen seelischen Verhältnisse voraus, wie sie bei uns bestehen. Damit hätte er aber seinen eigenen Ansatz (Andersartigkeit) wegerklärt. Seine Argumentierung erinnert stark an die rationalistische Wunderdeutung in der liberalen protestantischen Theologie. — Er erklärt z. B., daß die Schädigung des Gegners durch Vernichtung seines Bildes oder anderen Eigentums ja nicht in einer realen Schädigung, sondern in der Entladung der Gefühle und damit bewirkten Suggestion eigener Stärke ihren Sinn habe [122]). Dabei ist aber den Tatsachen nicht Rechnung getragen, da die Zaubernden eben meist gemäß der überwältigenden Zahl der Quellen an den realen Erfolg glauben [123]), — und die Sinnfrage im obigen Sinne verschoben. Ganz ebenso liegt es bei den übrigen Angaben.

Mit dem uneingestandenen „Wie wir" hängt bei Danzel die oftmalige Anführung der Suggestion [124]) und des Traumes [125]) zusammen. Es fehlt hier — ähnlich wie bei Freud — an einer Distanz und einer psychologischen Problemsichtigkeit. Es muß doch gefragt werden, warum und wofür der Primitive „leichter suggestibel" ist, in welcher Weise in seiner andersartigen Erlebnisstruktur etwa der Rapport, die Ausschaltung der intellektuellen Kritik, die unbewußte Regulation usw. aufzufassen und möglich sind. — Entsprechendes gilt für den Traum.

Wir können also Danzels Gedanken für die Zaubererklärung kaum verwenden, so wertvoll sie für die Erkenntnis des seelischen Entwicklungsganges der Menschheit sein mögen, und so sehr wir seinen programmatischen Ausführungen im allgemeinen zustimmen.

H. Werner.

Wesentlich für die Zauberdeutung ist Werners Arbeit über Entwicklungspsychologie [126]). Die in der vorliegenden Untersuchung vorgetragenen Gedanken berühren sich — ohne von ihm abhängig zu sein — vielfach mit seinen dortigen Ausführungen, — so wie er selber mit Danzel viele Übereinstimmungen zeigt.

Die Aufgabe der Entwicklungspsychologie ist nach seiner Meinung eine doppelte, einmal die Struktur der einzelnen Entwicklungsstufen zu erforschen, und zum anderen die Art und Richtung des Entwicklungs-

---

[121]) Der magische Mensch S. 39, 71, 82, 86; Kultur und Religion S. 4, 6, 43, 47, 105; Magie und Geheimwissenschaft S. 8, 12/13, 19, 22; Prinzipien und Methoden S. 64.

[122]) Kultur und Religion S. 45/46.

[123]) Dies als einen sekundären, nicht ursprünglichen Sinn zu bezeichnen, wie es Danzel zum Teil tut, ist nicht angängig (vgl. Kultur und Religion S. 105; Magie und Geheimwissenschaft S. 19).

[124]) Der magische Mensch S. 97 f.; Kultur und Religion S. 34 f.

[125]) Der magische Mensch S. 109; Magie und Geheimwissenschaft S. 17/18.

[126]) Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, Leipzig 1926.

verlaufes festzulegen. Beide Aufgaben sind nur mit Hilfe organischer Begriffe zu erfüllen, denn die Stufe ist eine organsiche Ganzheit und der Verlauf ist ein organischer Ablauf [127]). — Zunächst ordnet W. einer allgemeinen, nur roh umrissenen primitiven Stufe Erscheinungen aus dem seelischen Geschehen des Kindes, der Tiere, der Psychopathen und der Primitiven zu, zu deren Erforschung einige Gegensatzpaare als Leitgedanken dienen, nämlich: komplex — abgesondert, diffus — gegliedert, verschwommen — prägnant, unbestimmt — bestimmt. Für die Art der Entwicklung, die von dieser allgemeinen Stufe zur Stufe des modernen europäischen Seelenlebens führt, werden die Leitgedanken der Differenzierung, Aussonderung, Zentralisation und Subordination benutzt [128]).

Die so für die allgemeine primitive Stufe gewonnenen Ergebnisse werden dann für die primitive Magie, die als eine auf die prämagische primitive Stufe folgende Phase aufgefaßt wird, spezifiziert [129]). So erhalten wir zur Kennzeichnung der magischen Erlebniswelt vier wichtige Tatsachenreihen: 1. die komplexen Erscheinungsweisen, 2. die diffusen Erscheinungsweisen, 3. einige Züge der magischen Denkprozesse, und 4. die Eigenart des magischen Ding- und Personerlebens.

1. Zu den komplexen Erscheinungen [130]) gehören die physiognomischen Erlebnisinhalte, die W. als Verschmelzungen des Wahrnehmungsmäßig-Sachlichen und Affektiv-Dynamischen und damit als Anzeichen der wesentlichen Mitbeteiligung der Affekte an der Gegenstandsgestaltung und Umweltsgestaltung ansieht, — die geringe Differenzierung äußerer Gegenstände und innerer Zustände — die geringe Differenziertheit innerhalb der Gefühlssphäre (Ambivalenz usw.) — und Synästhesien. Daneben tritt die Undifferenziertheit der eigentlichen Bedeutung, des Sinngehaltes der Erscheinungen (Verdichtung, Vieldeutigkeit).

2. Zu den diffusen Erscheinungsweisen [131]) gehören zeitliche Geschehens- und Handlungsabläufe, die als undifferenzierte, homogene Ganze erlebt werden, so daß eine Änderung auch nur einer nebensächlichen Einzelheit eine Änderung des Ganzen mit sich bringen würde. Es fehlt ihnen also Differenzierung und Subordination der Teile. Darin ist auch die strenge Einhaltung überlieferter Gebräuche und Techniken bis ins kleinste Detail begründet.

3. Das magische Denken [132]) haftet meist stärker als unser abstrahierendes Denken am anschaulich Konkreten, Individuellen, ja das anschaulich Gegebene an den Dingen ist ihm oft das Wesen der Dinge,

---

[127]) a. a. O. S. 5—19.
[128]) a. a. O. S. 32 ff., 38 ff.
[129]) a. a. O. S. 252—276, 297—320.
[130]) a. a. O. S. 45 ff., 57, 61, 252 ff., 256, 258.
[131]) a. a. O. S. 79 f., 262 f.
[132]) a. a. O. S. 98 ff., 110 f., 219 ff., 271 f.

— woraus auch die auf anschaulichen Merkmalen beruhenden Gleichsetzungen von Dingen herzuleiten sind. Somit wird auch die Beschreibung der Tatsachen zu ihrer Erklärung. Ferner differenziert der magische Primitive noch wenig zwischen Wahrnehmung und Vorstellung (vgl. die eidetischen Phänomene), worauf z. B. die naturalistische Kunst mancher Völker (Buschmann-Malereien) zu beruhen scheint. Diese Komplexität gestattet wiederum einen stärkeren Einfluß der Affekte auf die Wahrnehmung, eine sogenannte affektive Perspektive, und Gleichsetzungen von Dingen auf Grund ihrer affektiven Merkmale.

4. Wesentliches hat Werner auch zur Kennzeichnung des magischen Gegenstands- und Personerlebens gesagt. Die Gegenstände [133]) sind dort — abgesehen von ihrer Charakterisierung unter 1—3 — nicht nüchterne, neutrale Gegebenheiten der Anschauung, sondern zugleich gefühlsauslösende und gefühlsbestimmte dynamische Wirksamkeiten. Objektive Qualitäten sind dem magisch erfassenden Naturmenschen Ausdruck einer konkret geballten Kraft. — Ferner ist bei den Dingen der Charakter eines konstanten, unveränderlichen Kernes, an welchem wesentliche, konstante Eigenschaften neben unwesentlichen, variablen hängen, für das magische Denken mehr oder weniger aufgehoben. Es gibt weder einen konstanten Kern (Verwandlungsfähigkeit), noch eine Unterscheidung in wesentliche und unwesentliche Eigenschaften. Auch hierin zeigt sich also eine komplexe und diffuse Struktur der Dinge. Auf ihr beruht auch der sogenannte Analogie- und Vorbildzauber, für den W. den Namen Formungszauber vorschlägt. — Komplex und diffus sind auch die wesentlichsten Merkmale des primitiven Personerlebens [134]).

Damit ist natürlich nur ein wesentlicher Ausschnitt aus der Fülle der Wernerschen Gedanken gegeben. So verdienstlich es ist, daß Werner endlich mit einer Wahrnehmungsanalyse beginnt, so bleibt diese doch atomistisch, insofern, als die Einzelwahrnehmungen nicht in den Wahrnehmungsstrom eingebettet erscheinen, und damit das Zeitmoment nicht beachtet ist, — obwohl die Betonung des Dynamischen ihn in diese Richtung hätte weisen können. Dadurch fehlen aber wichtige Züge im Wesen der Wahrnehmung, des Ding- und Personerlebens. — Entfernt hängt damit die Verwendung des Affektiven zusammen. Es wird nicht hinreichend klar [135]), ob eine wesenhafte Verbindung zwischen Wahrnehmungsmäßig-Sachlichem, Anschaulichem und Affektivem — oder doch nur eine mehr oder minder enge, mechanische Kopplung gemeint, und d. h. wie weit wirklich die bei vielen anderen Autoren angetroffene mosaikmäßige Gefühlstheorie schon überwunden ist. Entschei-

---

[133]) a. a. O. S. 254/55, 264/65 ff.

[134]) a. a. O. S. 297—300.

[135]) a. a. O. S. 45 f., 254, 256. Trotz seiner Äußerungen über die „Beteiligung des Affektes an der Gegenstandsgestaltung" (S. 45, 254) und die „enge Verflochtenheit von Anschauung und Affekt" (S. 45) und seiner Anmerkung, S. 48! — Vgl. unsere Ausführungen über das pathische und gnostische Erleben S. 109 f.

dend ist hier, daß der Gedanke einer Beziehung der Affekte zur Lebensganzheit und zu bestimmten Schichten des Bewußtseins fehlt. — Verantwortlich für diese wie für die folgende Unklarheit ist der für die Tatbestände zu grobe Leitgedanke der Differenzierung. Denn ähnlich wie bei Danzel bleibt es — schon durch die Terminologie! — undeutlich, ob der Differenzierung, Subordination, Zentralisation, Aussonderung, Verdichtung, Verschmelzung, Gleichsetzung usw. einheitliche Grunderlebnisse, die ihrem Wesen nach von den unseren verschieden sind, vorausgehen — oder eine Vereinigung von Elementen, die sich von den unseren nicht unterscheiden [136]). — Es erscheint daher angebracht, an Stelle der Differenzierung den Begriff der Integrierung des Gesamterlebens zu setzen, welche dann ein Zerfallen in bestimmte Bereiche usf. mit sich bringt, und d. h. überhaupt sich von einem zu engen Anschluß an die Biologie freizumachen (vgl. Freud)! — Schließlich kann man sich aus inhaltlichen wie terminologischen Gründen des Eindrucks nicht erwehren, daß, obgleich Werner Verlauf und Stufen erforschen will, wobei die letzteren nicht ohne den ersten zu erkennen seien, bei ihm doch die genetische Betrachtungsweise die ontologische verdrängt. Die für die ersten unter Umständen fruchtbaren Gedanken sind die letzteren bei weitem zu grob.

Immerhin ist der Wernersche Versuch den übrigen Zauberdeutungen weit überlegen, — und nur die praktische Bewährung der hier vorgetragenen Methode und Begriffe vermag eine entscheidende Kritik seiner Gedanken zu bieten.

R. Thurnwald.

Thurnwald äußert sich zum Zauber ausführlich an zwei Stellen [137]). An der ersten finden sich die meisten der oben gekennzeichneten methodischen Unmöglichkeiten wieder. So wenn er vom „Mangel an Einsicht, Größenwahn, Schweifen der Denkenergie, falschen Urteilen, Unklarheit des Denkens wegen seiner Affektbetontheit" u. a. spricht. Wesentlich ist hier nur der Gedanke der Ichzentriertheit, Ichgeleitetheit des Denkens, welches die gesamte Umwelt als Mitspielerin der persönlichen Lebens ansieht. Hieran wird eine psychologische Untersuchung anknüpfen können. Wenn er allerdings als Gesamtzeichnung des Primitiven darlegt, daß er weniger oder anders als wir „gehemmt" sei, so ist schwer abzusehen, welche umfassenden psychologischen Grundeinsichten hinter dieser Art der Charakterisierung stehen.

An der anderen Stelle betont Th. deutlich, daß wir nicht unsere Anschauungen in das Verständnis der primitiven Tatsachen hinein-

[136]) a. a. O., vgl. besonders S. 37, 48, 256—59, 273, 275.

[137]) R. Thurnwald: Die Psychologie des primitiven Menschen, in Handbuch der vergl. Psychologie, hrsg. von G. Kafka, Bd. I, München 1922; ders., in Art. „Zauber" im Reallexikon der Vorgeschichte, hrsg. von M. Ebert, Berlin 1929, Bd. 14 S. 483 ff.

tragen dürfen, sondern den dortigen geistigen Hintergrund erfassen müssen. Wenn er dann allerdings diesen geistigen Hintergrund als „Systematisierung des Denkens und Wissens" definiert, so ist das mehr ein kulturhistorischer als ein psychologischer Begriff. Es geht weniger um die Systematisierung des Denkens und Wissens, sondern um die Struktur des Erlebens und damit auch um die Struktur des Denkens. Fruchtbar ist hier noch der Gedanke von der finalen Ausrichtung des Zauberdenkens, den wir in unserer Untersuchung benutzt haben.

Das Ergebnis unseres Überblicks über die theoretische Literatur zum Zauber — und damit weithin über die ethnologische Theorie überhaupt — ist im wesentlichen ein negatives. Dies ist gerade auch für die Nachbarwissenschaften (siehe oben), die vielfach die alten Thesen noch benutzen, von entscheidender Bedeutung und mußte, darum so eingehend dargelegt werden. Es ergab sich nur eine kleine Anzahl von Punkten, an die wir werden anknüpfen können. Daher soll hier noch einmal nachdrücklich betont werden, daß sich unsere Darstellung und Kritik vordringlich auf die psychologischen Methoden der Theorien beschränkte. Es soll damit nicht im geringsten über die Leistungen der betreffenden Forscher in allgemein ethnographischer und kulturhistorischer Hinsicht geurteilt sein. Sind es doch gerade diese Leistungen, welche eine Untersuchung wie die vorliegende überhaupt erst möglich gemacht haben. Die rechte Würdigung ihrer Verdienste scheint uns allerdings in einer Fortführung ihrer Arbeit mit Hilfe einer neueren — ihnen zumeist ja noch nicht zugänglichen — psychologischen Methode zu liegen als in einer Übernahme ihrer methodischen Unzulänglichkeiten. Es gibt Punkte in der Entwicklung einer Wissenschaft, an denen ein deutliches Abrücken die rechte Form der Ehrfurcht und Achtung vor den Vorgängern ist.

Kapitel 4.

Zusammenfassung der Kritik und methodische Grundlegung der folgenden Untersuchung.

Es ist nunmehr notwendig, an Hand einer Zusammenfassung der Kritik die Art des eigenen Vorgehens zu entwickeln.

Systematische Typologien des Zaubers fanden sich nur bei Frazer, Leuba und Vierkandt. Im übrigen waren es mehr oder minder geordnete Aufzählungen, wenn nicht bloß implizite Behandlungen des Zaubers. Eine systematische Typologie ist als Grundlage der weiteren Untersuchung unumgänglich notwendig (siehe oben).

Die historisch ausgerichteten, evolutionistischen Theorien zeigten deutlich die Züge eines Jugendstadiums, eines «état métaphysique» unserer Wissenschaft. Mehr oder minder

spekulativ wurden große Überblicke mit Hilfe unanalysierter Großbegriffe aufgestellt. Heuristische Prinzipien rückten an die Stelle von wissenschaftlichen Wahrheiten. Der von der Naturwissenschaft übernommene, allmächtige Entwicklungsgedanke sollte, gewaltsam und schematisch, jeweils eine Stufe für die gesamte, homogen gedachte Menschheitsentwicklung als vorhanden erweisen. Die bei der Aufstellung der historischen Reihen benutzten Maßstäbe hat Graebner einer berechtigten Kritik unterzogen (siehe oben S. 70) [138]). Eine rohe, statistische, historisch ausgerichtete Bearbeitung des Materials ersetzte die psychologische Arbeit am Einzelfaktum, an der Einzelkultur, ihrer Morphologie und ihren Strukturzusammenhängen.

Die Kritik der gesetzlich-psychologischen Bearbeitung des Zaubermaterials werden wir unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen:

Assoziation,
Erfahrung,
Emotionalität,
Indeterminismus,
Neurose und primitives Leben,
Abstraktive Klassifikationen,
Das Wesen des Erlebnisses,
Die Frage nach der seelischen Seinsweise.

Wenn von Assoziationen — wie leider so oft — die Rede ist, so wird ganz im Sinne der alten Assoziationspsychologie die Möglichkeit und Wichtigkeit der Assoziation innerhalb des seelischen Geschehens ungeheuer überschätzt. Jene Assoziationspsychologie war der Versuch, durch Herausstellen eines möglichst einfachen Verhaltensmechanismus die Grundlagen des seelischen Geschehens zu ermitteln — wollte man doch mit „möglichst viel Naturwissenschaft" im Nebenraum der physikalischen Institute die Probleme der Psychologie erledigen. Aber was für ein bestimmtes spätes Stadium der Naturwissenschaft gut ist, braucht es nicht für das Anfangsstadium der Psychologie zu sein [139]). Zudem war der Begriff der assoziativen Koppelung, von dem man ausging, weder ein naturwissenschaftlicher, noch ein psychologisch brauchbarer. Denn daß zwei Dinge unangesehen ihrer spezifischen Eigenart nachträglich nur dadurch, daß sie genügend oft nebeneinander vorkamen, ein Ganzes bilden können, — so etwas gab es auch in der Naturwissenschaft nicht. Dabei war ja vorausgesetzt, daß jedes der beiden Dinge zunächst als atomhaft isoliertes Faktum ohne phänomenalen oder Sinn- und Bedeutungszusammenhang erlebt wird. Es ist daher schwer zu verstehen, wie ein solcher, dem seelischen Geschehen so

---

[138]) Vgl. dazu auch W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte.

[139]) Vgl. dazu Wolfgang Köhler: Gestalt Psychology, New York 1929, p. 35 ff.

wenig entsprechender Begriff so viel Mühe innerhalb der Psychologie auf sich ziehen und noch in der bunten Welt der Ethnologie einen so breiten Raum einnehmen konnte. Denn die dort beliebte Erleichterung der Assoziation durch affektive Momente bessert die Sache nicht im geringsten. Die Assoziationstheorie gibt dort natürlich das Land der unbegrenzten Möglichkeiten ab; es kann alles „erlernt" und alles verknüpft werden, auch das „Unsinnige" und „Falsche". Wünsche und Affekte können alles verdrehen und alles erreichen. Die Theorien muten darum oft beinahe „zauberhafter" an als das seltsame Material an sich [140]).

Demgegenüber sei hier nur festgestellt, daß die assoziative Koppelung eher eine relative Seltenheit ist, und daß zu ihrer Entstehung viel mehr Bedingungen erfüllt sein müssen als das bloße Nebeneinandervorkommen. Nur die spontane, bewußte oder unbewußte Organisation des Wahrnehmungsfeldes, der Gestaltcharakter der ausgesonderten Wahrnehmungskomplexe, ein sachgegebener, von vornherein erlebter Zusammenhang der „Elemente" vermag die assoziative Koppelung zu erklären [141]). Damit zeigt sich aber, daß die Assoziation wie auch der Reflex und die Ausdrucksbewegung nicht als — ungeklärtes! — Grundfaktum benutzt werden darf, da ihr die gesamte Problematik der Wahrnehmung vorgegeben ist.

Gerade die im Gegensatz zur alten Assoziationstheorie herausgestellten Ganzheitscharaktere des Wahrnehmungsfeldes werden uns einen wesentlichen Einblick in die Art der primitiven Erlebnisweise gestatten [142]).

Hier könnte uns ein Einwand gemacht werden, der für eine Reihe ähnlicher Fälle Geltung hat. Wir postulieren für die Assoziationen des Primitiven die gleiche Ablaufsart, wie sie durch Versuche an modernen gesunden Erwachsenen ermittelt werden konnte. Mit welchem Recht?

Dazu ist folgendes zu sagen: um uns die primitive Assoziation verständlich zu machen, können wir sie nur zu unserem Assoziationsverlauf in Beziehung setzen. Sollten wir dann hiervon abweichende primitive Tatsachen finden, so könnten wir sie uns wiederum nur durch die unserem Assoziationsverlauf zugrunde liegenden Prinzipien erklären. Wenn man also wirklich feststellen müßte — was ja nicht der Fall ist —, daß beim Primitiven eine Assoziation zwischen „fernem Leopardengeheul" und seinem „plötzlichen Unwohlsein" wegen seiner „allgemeinen Ängstlichkeit" entstanden sei, so können wir uns dies nicht aus einer allgemeinen „Leichtigkeit" der Assoziation innerhalb eines atomistischen Wahrnehmungsfeldes, aus der „Prävalenz des Emotio-

---

[140]) Auf die physiologischen Begründungen der Assoziationstheorie kann hier nicht eingegangen werden.

[141]) Vgl. Köhler a. a. O. und die dort angegebene Literatur.

[142]) Chr. v. Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philosophie Bd. 14, 1890.

nalen" oder aus der „leichten Erregbarkeit des Gemütes" usw. wirklich verständlich machen. Wir müßten danach fragen, ob etwa das Umfeld des Primitiven anders organisiert, andere Gestalten darin vorhanden seien, die Grenze zwischen Ich und Umfeld eine durchlässigere sei, die einmalige Gleichzeitigkeit von „Leopardengeheul" und „Unwohlsein" wegen eines anderen Zeiterlebens eine ganz andere Bedeutung habe — kurz, wir müßten immer wieder von unseren Assoziationsprinzipien ausgehen.

Sollten all diese Erklärungsversuche nicht zum Ziele führen, dann bliebe uns nur übrig, jene Fälle als unverständlich beiseitezulegen oder die gesamte eigene Assoziationstheorie aus Anlaß der primitiven Tatsachen umzustoßen, um in einer neuen Theorie auch diesen Raum geben zu können. Was unsere Assoziationsethnologen aus mangelnder Kenntnis des modernen Assoziationsmechanismus von vornherein annahmen, könnte allerhöchstens eine letzte Möglichkeit sein, nachdem alle anderen Erklärungsversuche versagt haben. Darauf werden wir unten bei der allgemeinen Verstehensproblematik noch ausführlich eingehen.

Eng verbunden mit der Assoziationstheorie sind die beliebten Erklärungen aus der „E r f a h r u n g". Hier wie dort glaubt man im Grunde noch an die alte empiristische Konzeption von der tabula rasa, auf welche die Eindrücke als isolierte, ewig unveränderliche „Gegebenheiten" auftreffen. Wie schade, daß Condillac nicht schon einen Negersäugling in seinen Turm gesperrt hat! Er hätte ihm allerdings auch eine Negeramme mitgeben müssen. — Die entscheidende Frage ist doch diese: Wie kann ein vergangenes Erleben ein jetziges erklären? Dabei ist das Wesentliche die Erklärung der Struktur des Erlebnisses [143]) beim gegenwärtigen ebenso wie beim vergangenen. Das frühere Vorkommen der gegenwärtigen Erlebensform erklärt sie doch nicht! Es ist eine Erklärung des Jetzt durch die Geschichte, statt der Geschichte durch das Jetzt bzw. durch die Strukturwandlungen in einem Vergangenheitspunkt, — wie sie eine Zeitlang in der Freudschen Traumadeutung zu finden war.

Erfahrungen kann man nur machen, indem man Fragen stellt an die Umwelt. Diese Fragen tragen die Struktur, welche dem gesamten seelischen Geschehen eignet. Sie können nicht aus diesem Rahmen fallen. Es gibt also eine Autarkie der Erfahrung, und es bedarf besonderer, langwieriger Prozesse, bis bestimmte Erlebnisse, die allgemein doch nur stets innerhalb jener Struktur liegen können, zur Durchlöcherung dieser und schließlich zum Strukturwandel führen. In diesen Zusammenhang gehört das oft leichtfertig benutzte Mißerfolgserlebnis. — Die Tatsache der Autarkie der Erfahrung und der Seltenheit und Lang-

[143]) Damit sei hier gegenüber der Tatsache des Werdens der Erfahrung und des Werdens im Erfahren nicht vorgegriffen, wie es in Phänomenologie und Gestalttheorie geschieht.

wierigkeit des Strukturwandels ist leicht durch den Wissenschaftprogressus, das Generationenproblem, die Erfahrungen des Optimisten, des Pechvogels und des Bekehrten zu illustrieren.

Die Aufgabe bleibt: Erkenntnis der Erlebensstruktur, um die wir durch keine Erfahrungs„erklärung" oder andere Verschiebungen des Problems herumkommen.

Es ist im Grunde der Schatten David Humes, den wir im Übersehen der primären Organisation, in der Konzeption des bloßen Nebeneinander und Nacheinander der Erlebensdaten in Assoziationspsychologie und Empirismus vor uns haben, und der einen so merkwürdig tiefen Einfluß auf Psychologie und Ethnologie ausgeübt hat.

Hierher gehören noch die Fragen nach der primitiven Personentwicklung, ihrer Erziehung und Belehrung, besonders auch nach ihrem Gedächtnis, das noch so gut wie gar nicht erforscht ist. Zum Schluß die Frage: Wieweit leben w i r von wirklich expliziten Erfahrungen?

Die Vermengung der Tatsachen der seelischen Spannung, Energie, Bedürfnisse mit dem Wege bzw. der Struktur des Weges, den jene wählen, ist uns oben oft begegnet. Gewiß besteht auch eine gegenseitige Bezogenheit beider. Die Art des Weges kann eine Steigerung, Hemmung, Sublimierung der Spannung bewirken. Und das Maß und die Bedeutung der Spannung wirkt auf die spezielle Auswahl des Weges. Aber trotzdem müssen wir die Art des Weges als von der Spannung unabhängig, ihr vorgegeben, von ihr nur benutzbar oder nichtbenutzbar verstehen. Sonst erklären wir nicht das Wesen dieses oft so eigenartigen Weges, sondern zeigen sein Vorkommen, sein Gewähltwerden, seine Begleitumstände auf. Nicht weil der Primitive ganz mit Furcht erfüllt ist, vermag er den Baum gar nicht anders als bedrohlich zu erleben (Vierkandt), sondern weil er eine Beziehung zwischen dem Baum und sich selber erlebt, vermag er ihm mit Furcht gegenüberzustehen. Die alten Theoretiker sind allzu freigebig mit Affekten, die sie im Grunde der Person gegenüberstellen, und die wegen dieser Spaltung überall herumflattern, sich auf alles setzen können. Aber nicht e s fürchtet sich in ihm allgemein, sondern e r fürchtet sich aus konkreten, für ihn aktuellen Gründen.

Vor allem machte sich oben angesichts dieser Vermengungen der Mangel einer leistungsfähigen Gefühlstheorie bemerkbar. Dort wurden meist Gefühl, Wahrnehmen und Denken als verschiedene Provinzen kastenmäßig nebeneinandergestellt. Das eine galt, wo das andere nicht galt. Die Mängel im einen wurden durch Prävalenz des anderen aufgehoben. Wir werden dagegen im Anschluß an S t r a u s das Gefühl als Indikator der Bezogenheit eines Erlebnisses auf den zentralen Kern der Person, als Akzent eines Erlebnisinhaltes, als bestimmte Färbung unserer Kommunikation mit der Umwelt definieren. Wir glauben, daß gefühls-

arme und gefühlsintensive Erlebnisse verschiedenen Schichten des Seelenlebens, nicht aber verschiedenen nebeneinanderlagernden Provinzen zuzuordnen sind.

In diesen Abschnitt gehört auch die gern gepflogene Benutzung von Trieben und Instinkten zur Erklärung des primitiven Verhaltens. Wir glauben nicht, daß mit der Konzeption solcher „Maschinen", welche immer das Gleiche tun, der psychologischen Erkenntnis wesentlich gedient ist. Uns kommt es auf die Ermittlung der aktuellen Felddynamik eines konkreten Falles, einer bestimmten Situation — allerdings als Ereignis innerhalb einer bestimmten seelischen Seinsweise — an, wobei wir nicht auf Begriffe wie Trieb und Instinkt zurückgreifen müssen. Vor allem läßt der starre, unhistorische Charakter des Triebbegriffes diesen als zur Ergründung menschlichen Seelenlebens, in welchem gerade das Zeitmoment eine so entscheidende Rolle spielt (vgl. E. Straus, L. Binswanger, Minkowski u. a.), denkbar ungeeignet erscheinen. Der Mensch ist kein natürliches Triebwesen, und sein Leben nicht eine Abfolge von Triebwünschen, sinnfremden Triebhemmungen, Triebersatz, Triebbefriedigungen, Triebsublimierungen usw., — sondern ein historisches Wesen; oder besser: die Natur selber ist „historischer" als der Triebbegriff es ahnen läßt. Die spezielle historische Situation des Menschen und die Struktur seines Erlebens ist dafür entscheidend, ob und wieweit überhaupt „Triebwünsche" sich anmelden können. Auch an den Primitiven können wir methodisch nur so herangehen (siehe oben). Auf Organisationsformen des Seelischen müssen wir in erster Linie unser Augenmerk richten, anstatt auf darin tätige — meist noch biologisch konzipierte — Energiequanten. Völlig töricht sind natürlich Gedanken wie diese, daß der Primitive nur seinen „Trieben" lebe und keine „Hemmungen" von seiten des wenig entwickelten Gedanklichen habe. Es dürfte sich wohl nie um ein Haben oder Nichthaben, sondern stets um die besondere Art dieses Habens handeln.

Wahrscheinlich parallel mit der Betonung des Gefühls und der geisteswissenschaftlichen Schau der psychischen Kausalität findet sich ein nicht verkennbarer Indeterminismus in der Entwertung des konkreten Einzelfaktums in den großen historischen Theorien. Dort erhalten wir Häufigkeiten, statistische Regelmäßigkeiten als Durchschnitte vieler Fälle, wobei die strenge Determiniertheit des Einzelfalles nicht nur bagatellisiert, sondern, wie etwa bei Leuba, geradezu geleugnet wird [144]). Dieser Forschungsweg erscheint uns hier ganz unmöglich. Wir postulieren die strenge Determiniertheit des einzelnen Falles, den wir in seiner ganzen Konkretheit total zu erfassen haben. Von diesem einzelnen Fall aus können wir dann zu einem „solchen

[144]) Vgl. den parallelen Vorgang in der modernen Physik, insbesondere der Quantenmechanik bei Schrödinger, Heisenberg u. a.

Fall" fortschreiten und Rückschlüsse auf die seelische Seinsweise und das Gesamtgeschehen ziehen.

Die Vergleiche zwischen primitiven Tatsachen und solchen der Neurose, wie sie bei Freud und Marett aber auch allgemein bei Anspielungen auf Ekstasen, Intoxikationen usw. zu finden sind, sind durchweg viel zu voreilige Identifizierungen, die uns dann die Antwort schuldig bleiben, warum der Primitive nicht auch krank ist. Die Überzeugung des „Wie wir" steht auch hier wieder im Hintergrund. — Nur bei vorsichtiger Distanz können Vergleiche zwischen Primitiven und Neurotikern fruchtbar sein. Dann allerdings vermag uns gerade die Psychopathologie, indem sie uns den Blick auf die vielerlei Möglichkeiten menschlichen Seins und die Auflockerung der Kategorien unseres Selbst- und Welterlebens ermöglicht, einen großen Dienst zu erweisen. In diesem Sinne werden wir selber von der Aufweisung von Parallelen aus dem Bereich des Pathologischen Gebrauch machen.

Bewußt oder unbewußt haben sich die theoretischen Erörterungen weithin mit der Aufstellung abstraktiver Klassifikationen begnügt. Denn um solche handelt es sich bei den oft als Erklärungsprinzipien ausgegebenen Ordnungsprinzipien wie Komplex, Berührung, Analogie, Fernzauber, Nahzauber usf. und den Gedanken des mana sowie — weithin — des Präanimismus. Das Material wird gemäß bestimmten gemeinsamen Merkmalen abstraktiv jenen Überschriften zugeordnet, ohne zur Gesamtheit, zu den zugrunde liegenden zentralen Tatsachen des Seelenlebens in Beziehung gesetzt zu werden. Es wird nicht einem von dort her verständlichen Geschehenstyp zugeordnet, sondern einer Klasse [145]), wobei dann die letztere stillschweigend mit dem Wesen der Dinge in eins gesetzt wird. Ein solcher Zirkelschluß kann zur Klärung des inneren psychologischen Wesens der Phänomene wenig oder nichts beitragen. Man erhält im Grunde nur Einteilungen und Definitionen statt psychologischer konditional-genetischer Erklärungen (siehe unten). Auch entfällt hierbei der entscheidende Einzelfall.

Hierher gehören auch die Zweischnitte wie profan-magisch, natürlich-übernatürlich, verständlich-unverständlich u. a., welche das Material ohne Recht in heterogene Hälften teilen. Sie sind durch homogenisierende Reihenbegriffe zu ersetzen. Wir müssen uns allgemein im Neuland der Ethnologie vor dem Entweder—Oder hüten und vielmehr — wie der Physiker mit dem Differential — mit Verlagerungen, Verschiebungen der Betonung, des Zentralen im Erleben usf. arbeiten, ohne deshalb von vornherein die Möglichkeit radikaler Zweischnitte auszuschließen.

---

[145]) Klasse im Sinne der modernen Logik. „Es gibt eine Reihe von Fakten, denen x als Eigenschaft zukommt; x ist die Klasse." Vgl. R. Carnap, Abriß der Logistik.

Völlig unbrauchbar sind auch die oben erwähnten Wertbegriffe. Was bedeutet „verschwommen" oder „falsch"? Wenn bei bestimmten Primitiven nur ein Begriff für rot-Sonne-Puma u. a. existiert, wenn unter mana eine Eigenschaft vieler, aber nicht aller Gegenstände, eine Kraft der Seele usf. verstanden wird, wenn also Begriffe, die bei uns differenziert und eindeutig definiert sind, sich dort überschneiden und gegenseitig ersetzen können, so muß eben die Art des Erlebens ermittelt werden, in welcher dies möglich ist. Wenn der Primitive „falsche" Schlüsse zieht, die fast durchweg „gesteuerte" Fehler sind, so müssen die Ursachen solcher „Fehler" und die Art ihrer Steuerung untersucht werden. Es soll dabei nicht geleugnet werden, daß es auch innerhalb des primitiven Lebens für den Primitiven Sinnlosigkeiten geben mag; dies kann aber kein Vorwand dafür sein, in so vielen Fällen mit der Forschung vorzeitig abzubrechen.

Die nun hinreichend dargelegte atomistische und periphere Betrachtungsweise ist mit dem zu Anfang angetroffenen distanzlosen Rationalismus eng verknüpft. Denn wenn man bei Vorstellungen, Denkfakten, Erfahrungen, Gefühlsprävalenzen, Assoziationen stehen bleibt, ohne sich um die Organisation des doch zugrunde liegenden spontanen Erlebens und die Struktur seiner Inhalte zu kümmern, dann setzt man im Grunde voraus, daß dem Primitiven die gleichen Grunderlebnisse gegeben sind wie uns, daß er also im Grunde „wie wir" beschaffen ist. Dann sind die Gebäude, die der Primitive mit diesen gleichen Grunderlebnissen aufbaut, kurios, seltsam, töricht, sensationell. Es gibt dann immer nur ein ungeformtes oder ewig gleichgeformtes Gegebenes, mit dem immer etwas „gemacht" wird. Nur in diesem „Machen" liegen dann die Differenzen.

Es ging den Ethnologen mit den Vorstellungen der Primitiven wie den Vorgeschichtlern mit den Eolithen, wobei auch die Gleichung „geformt = nachträglich gemacht" Triumphe feierte.

Der entscheidende Fehler war der, daß die ältere Theorie dem Wesen des Erlebnisses nicht gerecht zu werden vermochte. Erlebnisse sind nicht gegeben, sondern werden konstituiert. Dies bedarf einer ausführlichen Erläuterung. Wir erörtern dafür zuerst einige allgemeine Begriffe, um danach auf das spontane Erleben zurückzukommen. Die Lage war doch folgende: Die alten Theoretiker benutzten allgemeine, moderne Begriffsinhalte wie Tod, Leben, Fruchtbarkeit, Farbe usf., ohne sich durch die besondere Art der Verknüpfung, welche diese modernen Begriffsinhalte bei den Primitiven verlangten, in der Berechtigung ihrer Anwendung stören zu lassen, — so z. B. in Sätzen wie: „rot bewirkt Fruchtbarkeit". Dies ist aber für unser Verständnis ein Satz, wie etwa: „Berlin hat Blau", oder „Berlin ist 13". Der Satz ist weder wahr noch falsch, er ist ein sinnloser Satz. Wohl können wir jeden einzelnen Begriff, rot, bewirkt, Fruchtbarkeit,

mit Hilfe unseres Wissens definieren, aber diese Verbindung der Begriffe ist innerhalb unseres Denkens nicht möglich. Wenn wir an „rot", „bewirken" und „Fruchtbarkeit" denken, so können wir diese Begriffe durch die Farbenskala, die abendländischen Gedanken von Ursache und Wirkung, die nachgalileische Naturwissenschaft, die moderne Biologie, vielleicht durch Eugenik und Rassenkunde definieren und illustrieren. Jene drei Worte sind Zeichen, die durch das System unseres Wissens und Erlebens konstituierbar sind; wir nennen es im Anschluß an Carnap und Driesch unser Konstitutionssystem [146]). Wir können kaum ein Wort aussprechen, ohne daß unser gesamtes Konstitutionssystem oder zumindest ein großer Teil desselben — meist uns unbewußt — mittätig ist.

Oder wenn wir sagen: „Die in der Ferne aufgestellte Spitze bewirkte den Tod des Nachbarn", so können wir an den Euklidischen Raum denken, an die Kartesischen und gar an die Gaußschen Koordinaten, an die medizinischen Indikationen des Todes usf. Wir werden wieder finden, daß die einzelnen Teile des Satzes eine wohldefinierbare Bedeutung erhalten können, daß aber auch hier für diese Zusammenstellung der Begriffe innerhalb unseres Konstitutionssystems kein Raum ist, — daß die logisch schlechte Syntax unserer Sprache uns wieder genarrt hat. Der Satz ist weder wahr noch falsch, er ist ein sinnloser Satz.

Wir werden nun entweder beide Sätze beiseite legen, weil wir uns mit sinnlosen Sätzen unter keinen Umständen befassen wollen, oder wir müssen zu der Annahme greifen, daß diese Sätze vielleicht in einem anderen Konstitutionssystem (KS) sinnvolle Sätze sind. Wir dürfen dabei vermuten, daß in diesem andern KS nicht nur diese Zeichen den gleichen Sinn haben, aber solche Zusammenstellungen möglich sind, sondern daß sie selber, daß ihre Inhalte ganz andere sind. Daß also die dort konstitutiven Gedanken nicht der Euklidische Raum, nicht die klassische Mechanik, nicht der biologische Begriff von Leben und Tod und nicht die Ostwaldsche Farbenskala ist, sondern daß dort ganz andere Begriffe konstituierend wirken. Wir werden dann auch zur Annahme geneigt sein, daß jene beiden KS nicht erst auf einer gewissen komplizierten Stufe, sondern schon in den Grundrelationen divergieren. Daß in beiden nicht nur etwa die Kausalität, sondern schon ein einfaches Ding-Erlebnis, ja das Miteinander mehrerer Sehfeldstellen ein durchaus verschiedenartiges ist. Aber auch bei dieser Vermutung müssen wir uns klar sein, im Sinne welches KS wir „Ding" und „Miteinander von Sehfeldstellen" begreifen wollen. Es kann dies natürlich nur im Sinne des uns geläufigen, das wir — einmal ganz allgemein — KS^{m} (modern) im Gegensatz zu KS^{p} (primitiv) nennen wollen, der Fall sein. Es ist klar, daß wir uns im Grunde nicht aus unseren KS^{m} herausbegeben können.

[146]) Vgl. Carnap, Abriß der Logistik. — Durch diese allgemeine Anwendung logistischer Gedanken soll in der Frage nach dem Verhältnis von Psychologie und mathematischer Logik nicht vorgegriffen sein.

Wir hätten dann auch keine Möglichkeit, die Gegenstände (eigentlich müßten wir schreiben „Gegenstände") des KS" zu begreifen, und müßten diese Resignation allerdings der obigen Beschäftigung mit sinnlosen Sätzen vorziehen.

Aber doch scheint die Lage nicht ganz so trostlos. Einmal leben wir selber nicht nur in einem KS, sondern in mehreren — wahrscheinlich übereinandergeschichteten. Der Naturwissenschaftler wird wohl bei den Begriffen der beiden obigen Sätze an die erwähnten wissenschaftlichen Erkenntnisse denken. Aber uns anderen werden im Alltagsleben kaum die Ostwaldsche Farbenskala, die Kartesischen Koordinaten oder die Lebensdefinition der Biologie ins Bewußtsein treten. Trotzdem können wir nicht leugnen, daß die Naturwissenschaft unser Alltagserleben in vieler Weise bestimmt hat. Auf der einen Seite wirken die Naturwissenschaft und die Philosophie dauernd und intensiv auf unser Alltagserleben ein, auf der andern Seite lebt aber auch der Philosoph und der Naturwissenschaftler „privat" in alltäglichen Kategorien. Der Solipsist wird den Verkehrsschupo für durchaus real halten, und der Relativitätstheoretiker wird auf der Urlaubsreise ohne Gewissensbisse seine Uhr nach der Bahnhofsuhr oder der eines Mitreisenden stellen. Er wird auch, wenn er aus dem D-Zugfenster heraus eine prächtige Burg erblickt, kaum an die Gaußsche Koordinaten„molluske" oder das Platinnormalmeter in Paris denken. Es kann ihm aber noch mehr passieren. „Jene Burg dort oben" kann ihn zum Erlebnis des „oben", des „erhöhtsein", des „stolz darüberstehen", der „Herrschaft" oder des „Übermenschen" führen. Hier liegt nun ein symbolisches Raumerleben vor, für das weder sein naturwissenschaftlich-philosophisches noch sein und unser Alltags-KS Raum haben. Wir wären hier also schon in einem dritten KS, und wir werden merken, daß gerade diesem viele Erlebnisbereiche angehören, die wir auf keinen Fall missen wollen. Am Grabe eines lieben Menschen werden uns kaum Form oder Farbe oder Größenmaße des Hügels beschäftigen, und dem Bilde desselben Menschen werden wir, obgleich es nur ein Bild ist, unter keinen Umständen die Augen ausstechen wollen. Gerade so viele Dinge, die das Leben bunt und lebenswert machen, die Erlebensformen in einer so zentralen Sphäre wie der Liebe, gehören eigentlich nicht dem alltäglichen KS an. Auch in Scherz und Verzweiflung leben wir nicht in ihm. Daß dieses summarisch angenommene dritte KS seinerseits auf den Alltag und sogar auf die Wissenschaft, etwa auf ihre Begriffe von Stoff und Kraft, Ursache und Wirkung, eingewirkt hat, ist unleugbar. Schließlich weisen noch das Weiterleben des Zaubers in mannigfaltigen Formen innerhalb der abendländischen Welt und die Tatsache der hierbei wesentlichen Volksschichtung, bei welcher „unten" andere Erlebensformen vorherrschen als „oben", auf das Miteinander mehrerer KS in der modernen Kultur hin.

Wir leben also in mehreren KS, welche selber nicht in sich abgeschlossen und starr sind, sondern dauernd miteinander in Wechselwir-

kung und in sich selber ständig in Auseinandersetzung und Veränderung begriffen sind, wie es besonders deutlich bei einschneidenden Weltbildwandlungen und in der modernen naturwissenschaftlichen Diskussion erkennbar ist.

Auf die Frage nach dem Miteinander und Zueinander der verschiedenen KS sowie nach ihrer eventuellen Vereinigung in einem einzigen, können wir hier nicht eingehen. Wenn wir im Fortgang der Untersuchung von unserem KS bzw. unseren Kategorien sprechen, so meinen wir hiermit den Bereich der Kategorien unsrer Naturwissenschaft und Philosophie, sowie den der Kategorien unseres gesamten seelischen Verhaltens, soweit sie wissenschaftlich in der Psychologie faßbar sind.

Der andere Trost, der uns gegenüber unserer obigen Resignation bleibt, ist dieser: Wir können ja gar nicht von vornherein annehmen, daß das KS^p von dem unseren völlig verschieden ist. Es ist ja auch möglich, daß es sich leicht in unser KS^m eingliedern läßt, — oder daß es in der Mitte zwischen diesen beiden Möglichkeiten steht. Wir befinden uns hier ja mitten in der allgemeinen Problematik des Verstehens! Verstehen, wollen wir hier einmal formulieren, kann man einen Fremden, wenn man im eigenen KS Raum hat für die Grundkategorien des seinigen oder für Begriffe, die diesen mit möglichster Annäherung entsprechen.

Welche der drei obigen Möglichkeiten für das KS^p gilt, können wir nicht im voraus entscheiden. Wir können auch nicht aus unserem KS^m heraus. Aber wir können — und dies ist m. E. hier der einzig gangbare Weg — unsere Kategorien auflockern durch die Schau ihres Wesens und ihrer Geschichte, durch Ermittlung der sie konstituierenden Grundkategorien und durch gegenseitigen Vergleich. Wir werden das uns selbstverständlich gewordene System der Kategorien erweichen, unsere Festlegungen durchbrechen und uns möglichst nahe an einfache — d. h. *nicht:* unorganisierte oder elementenmäßig kleine — Grunderlebnisse heranarbeiten. Hierbei können wir natürlich aus dem Riesenbereich einer abendländischen Kategorialanalyse und -geschichte nur einen sehr kleinen, für unser Material notwendigen Ausschnitt bringen. Wir werden dann in jenem Zustande der Auflockerung und Erweichung das primitive Material fragen, ob und inwieweit zu den in ihm konstitutiven Kategorien nun bei uns Parallelitäten bestehen.

Es ist im Grunde der gleiche Weg, wie wir ihn in der Kindespsychologie und in der Psychopathologie zu gehen haben. Wir können nicht aus unserem KS^m heraus, und wir wissen nicht, ob wir den an-

deren wirklich im Wesen verstehen. Gerade dies ist unsere Aufgabe, denn eine Konstatierung peripherer Fakten nützt uns nichts.

Zu einem solchen Verfahren ist aber nun unsere Zeit besonders prädisponiert. Wir leben nicht mehr wie die früheren Theoretiker in der geborgenen, gesicherten Welt ewig gültiger Kategorien. Wie stationär war doch im Grunde die Weltschau der „Entwicklungs"-Theoretiker! Wir haben ja gerade die Erschütterung und Auflockerung unserer Kategorien infolge der Relativitätstheorie, der Quantentheorie und schließlich auch der Gestalttheorie erlebt. Es ist uns damit der dynamische Lebensuntergrund unserer Festlegungen ins Bewußtsein getreten, welcher unsere Kategorien immer wieder zertrümmert, um dem erlebenden und denkenden Bewußtsein immer wieder neue zu schenken. Es ist uns klar geworden, wie sehr selbst die geheiligsten Kategorien „nur" Schemata sind, mit deren Hilfe unser Bewußtsein seine Kommunikation mit der Umwelt spontan zu organisieren und zu formen sucht. Es muß organisieren, aber die Formen, in denen es geschieht, wandeln sich stets [147]). Die Formen des primitiven Bewußtseins werden sich als andere herausstellen als die unseren.

Wir kehren nun von der Konstitution jener Begriffe zur Konstitution der Erlebnisse zurück. Schon auf den vorangehenden Seiten wird es klar geworden sein, daß ein KS ja nicht nur ein System unseres Wissens, sondern eine systematisch aufbauende (konstituierende), rationale Nachzeichnung unseres gesamten Erlebens und Denkens ist, innerhalb dessen unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse einen bestimmten Raum einnehmen. Unsere Wissenschaft baut auf einer besonderen Art uns zugänglicher Erfahrungen auf, die letztlich auf die gleichen spontanen Erlebnisse und ihre Strukturen (Grundkategorien) zurückgehen, wie unser gesamtes Erleben überhaupt. Diese Strukturen sind also nicht nur beim Aufbau eines hochkomplexen wissenschaftlichen Begriffes in Tätigkeit, sondern ebenso — wenn auch in mehr direkter Weise — beim Entstehen des einfachsten spontanen Erlebnisses.

Schon bei dem einfachen Erlebnis „dieser Fleck hier" ist ein gutes Stück unseres Kategorialsystems mittätig und also vorgegeben. Wir wollen diesen eigenartigen Charakter des Erlebnisses noch an konkreten Beispielen in bezug auf die Kategorie der Zeit uns klar machen.

Ein Pubeszent erlebt spontan den Anblick eines Toten in ganz anderer Weise als der Arzt, zu dessen Arbeit dieFeststellung von Todesursachen gehört [148]). Was für den einen ein gewohnter Anblick ist, wird dem anderen zur Repräsentation des Todes schlechthin. Und doch liegt die gleiche biologische Tatsache vor. Auch wird die retina bei beiden

[147]) Damit sei keine metaphysische Festlegung vollzogen, etwa daß die Welt vor dem Uns-gegeben-sein nicht geformt sei. Wir neigen eher zur gegenteiligen Ansicht, soweit sich überhaupt darüber reden läßt. Es kann aber hier darauf nicht eingegangen werden.

[148]) Vgl. E. Straus, Geschehnis und Erlebnis.

in gleicher Weise gereizt. — So hat auch dasselbe Wort für zwei Menschen einen verschiedenen Klang, je nachdem, ob es am Beginn einer Ehe oder nach einem langen gemeinsamen Wege gesprochen wird. Was in dem einen Augenblick der wagende Ausgriff in eine glückverheißende Zukunft ist, ist im anderen die Treue zu den Hochgezeiten, die hinter ihnen liegen.

In beiden Fällen haben die gleichen „Gegebenheiten" eine verschiedene repräsentative Funktion und verschiedene historische Modalität (Straus), d. h. ihre Verschiedenartigkeit ist durch ihren besonderen historischen Ort innerhalb des Erlebens bestimmt. Und damit haben wir eine entscheidende Grundkategorie für die Konstitution der Erlebnisse erfaßt. Unser Erleben ist ja keine Abfolge von Einzeldaten, sondern ein in sich zusammenhängender Strom (James) oder besser ein eindeutig gerichtetes, zäsuriertes Kontinuum (Straus). Wir leben kontinuierlich fragend zur Welt gewendet. Aber nicht nur der historische Ort der Erlebnisse innerhalb dieses Kontinuums ist für diese bestimmend, sondern die Struktur des Kontinuums für die Art unseres Erlebens überhaupt. Das einzelne Erlebnis trägt die Gestaltungsmerkmale (C. Schneider) des Erlebnisvollzuges an sich. Dieser aber entfaltet sich, „wird" in einer bestimmt gearteten, vorgegebenen, bewußt oder unbewußt erlebten Zeit („Zeiterleben" bei Straus). Wäre diese nicht ein eindeutig gerichtetes Kontinuum, sondern ein in sich zurücklaufendes oder eine Perlenkette oder ein Chaos, so wäre unser Erleben ein fundamental anderes. Wir werden darauf unten näher eingehen, aber schon hier wird die zentrale Bedeutung des Zeitmomentes für unsere Untersuchung deutlich.

Dies alles gilt aber nicht nur für so sublime Erlebnisse wie die oben als Beispiele gewählten, sondern für jede banale Erfahrung überhaupt, wenn es auch dort oft nicht so deutlich in Erscheinung tritt. Bei einem Spaziergang durch Berlin erleben wir bestimmte Dinge gar nicht, die unseren Gast fesseln, oder andere ganz anders als er. Unsere Aufmerksamkeit, die als Bewußtheit von Rangordnung und Gliederung von Aufgaben (Binswanger) Repräsentant unserer inneren Lebensgeschichte ist, wird eine andere sein als die seinige. Was ihm plötzlich, neu, erstmalig erscheint, braucht es bei uns nicht zu sein und umgekehrt. Ein solcher Spaziergang wie auch die Probleme der seelischen Spannung und Sättigung, des Sukzessivvergleichs [149]), des Sehens von Bewegung [150]), der differenten und indifferenten Wahrnehmnung [151]) weisen auf die allgemeine konstitutive Bedeutung des Zeitmomentes hin.

---

[149]) Wolfgang Köhler, Zur Theorie des Sukzessivvergleiches und der Zeitfehler, Psycholog. Forschung IV, 1923, S. 115 ff.

[150]) Max Wertheimer, Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie, Erlangen 1925.

[151]) E. Straus a. a. O. S. 82 ff.

Wir verstehen nun die Behauptung: das Erlebnis ist nicht gegeben, sondern wird konstituiert[152]). Es ist nicht nur ein Abdruck der Welt, sondern der Ausdruck eines Weltverstehens. „Denn ‚Welt' ist keine ‚an sich' existierende Realität, die wahrnehmend oder denkend einfach ab- und nachgebildet werden kann, sondern sie ist (‚mit allen ihren Realitäten, darunter auch mit meinem menschlichen realen Sein' [Husserl]) ein Universum konstituierter Transzendenden" (Binswanger)[153])[154]). Und wir begreifen, daß wir uns ganz entschieden den spontanen Erlebnissen und ihrer Struktur zuwenden müssen, weil sie für die übrigen konstitutiv sind, bzw. weil in ihnen die Grundkategorien am deutlichsten zu erkennen sind. Mit diesen beiden Thesen stehen wir an der Pforte eines wahrhaften Verständnisses des primitiven Menschen, der Art, wie er die Welt und sich selber erlebt. Ja, wir müssen noch schärfer sagen: wie er seine Welt erlebt, worin er „als je dieser auf je diese Weise sich befindend, verstehend, besorgend existiert und ‚lebt' "[155]). Es ist die Welt seiner epochalen Individualität, in die er „je schon geworfen ist" (Heidegger); denn Individualität „ist, was die Welt als die ihre, als die von ihr angeeignete ist" (Hegel)[156]).

Damit leiten wir über zur Person, um so den letzten Schritt zum psychologischen, konditional-genetischen Verstehen und Erklären zu tun. Erst hier wird der oben so oft gemachte Vorwurf des Stehenbleibens bei einem bloßen psychologischen Phänomenalismus und Funktionalismus voll verständlich werden. Wir müssen die Erlebnisanalyse eingliedern in die Personanalyse. Wir müssen die Analyse des primitiven spontanen Erlebens der Welt eingliedern in die Analyse der primitiven Seinsweise in der Welt. Wir müssen fragen nach der anthropologischen Struktur seiner Erlebensart, d. h. nach der Art

---

[152]) Daß dies nicht im Sinne des Rationalismus oder des transzendentalen Idealismus zu verstehen ist, sei hier nur angedeutet.

[153]) L. Binswanger, Über Ideenflucht, Schweizer Archiv f. Neurologie und Psychiatrie Bd. 28 S. 54.

[154]) Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil II, Das mythische Denken, S. 20: „Die Objektivität des Mythos ... gründet sich darauf, daß er nicht das Abbild eines gegebenen Daseins, sondern eine eigene typische Weise des Bildens selbst ist ..." — Im übrigen können wir hier Cassirer nicht folgen, wenn er den obigen Unterschied zwischen konstituierten und (vermutlich) nichtkonstituierten Erlebnissen — allerdings in einer mehr rationalistischen Prägung — geradezu zum Unterschied zwischen modernem und primitivem Welterleben macht. Denn er sieht die Eigenart primitiven Erlebens darin, daß es nur ein bloßes Nach- und Nebeneinander (Hume) ohne übergreifende Ordnung, ein bloßes Sosein kenne. — Wir werden die von ihm angeführten Tatsachen unten anders zu deuten wissen. Die konstitutiven Prinzipien des Primitiven sind andere, aber sie fehlen nicht. — Es sei hier nachgetragen, daß in der mir erst während der Abfassung zugänglich gewordenen Arbeit von Cassirer der Grundansatz der Methode mit dem hier geäußerten weithin übereinstimmt. In der praktischen Durchführung geht er allerdings Wege, auf denen wir ihm nicht folgen können.

[155]) L. Binswanger a. a. O. S. 55.

[156]) Vgl. L. Binswanger a. a. O. S. 55.

des Menschseins als Bedingung ihrer Möglichkeit, nach der besonderen Art, in der er sorgend und fragend in die Welt geworfen ist, oder, wenn wir so wollen, nach der Art seines Sichbefindens (Binswanger), seines Zumuteseins (C. Schneider) in der Welt [157]) [158]). — Damit stehen wir innerhalb der anthropologischen Betrachtungsweise [159]).

Wir werden im Hinblick auf diese große Aufgabe vorerst nur bestimmte bescheidene Fragen stellen können. Aber diese Fragen sind eben nun nicht nur Fragen nach der Struktur des primitiven Erlebens und Denkens, sondern nach den Grundthemata seines In-der-Welt-seins. Es seien dies die Fragen nach der Substanz, dem Raum, der Zeit und der Kausalität.

Wir haben somit einen klaren Weg vor uns. Wir werden gewiß nur erst wenige Schritte auf diesem Wege machen können, aber wir dürfen die Zuversicht haben, daß die Richtung dieser Schritte richtig ist. Und das ist — gerade in der gegenwärtigen Lage — entscheidend. Darum sind wir auch mit voller Absicht solange hierbei und bei der Kritik der früheren Theorien verweilt.

---

[157]) Vgl. Cassirer a. a. O. S. X: „... der eigenen Weise geistiger Formung."

[158]) Seinsweise ist nicht zu verwechseln mit Lebensganzheit. Der Arzt hat die Seinsweise der Kranken zu ergründen, auch wenn sie nur zuweilen Krankheitssymptome zeigen und dazwischen gesunde, normale Zeiten haben. Das anzustrebende Ziel ist natürlich, von der Seinsweise im Zauber zur Lebensganzheit des Primitiven vorzudringen, nur müssen dazu eindeutige Feststellungen über die Rolle des Zaubers im Leben der einzelnen Kulturbereiche sowie über ihr sonstiges seelisches Leben überhaupt vorliegen. Da dies noch nicht ausreichend der Fall ist, bzw eine psychologische Bearbeitung der anderen Lebensgebiete noch gar nicht in Sicht ist, können wir hier darauf nicht eingehen. Uns muß für unsere Arbeit die Tatsache genügen, daß dieser Zauber wirklich im Leben einen festen Platz hat, durchaus ernst genommen wird und nicht ein bloß konventionelles Überlebsel ist. Nur bei der Saga kann auch in dieser Richtung einiges gesagt werden.

[159]) Vgl. dazu die Arbeiten von L. Binswanger, E. Straus, E. Minkowski und F. Fischer.

Abschnitt III.

Kapitel 5.

Das primitive Substanzerleben.

Wir wenden uns im Sinne des vorigen Kapitels den einzelnen Themata des primitiven In-der-Welt-seins zu. Dabei werden wir uns stets zuerst von unseren Festlegungen hinsichtlich dieses Themas freizumachen suchen, um dann an Hand des primitiven Materials den Inhalt der primitiven Grundkategorien zu erschließen, soweit er in unsere nunmehr aufgelockerten Begriffe eingeht.

Zunächst das Thema Substanz. Es ist nicht das zentralste, aber das unserem Denken am ehesten zugängliche [1]). Wir zerlegen die Frage nach dem Wesen des primitiven Substanzerlebens in fünf Unterfragen:

1. Substanz und Wirkung,
2. Substanz und Erscheinungswesie (Form, Eigenschaft),
3. Das Ganze und seine Teile,
4. Das Eine und das Viele,
5. Substanz und Zeit.

1.

Im abendländischen Denken und Erleben der Substanz ist seit der Zeit der Aristotelischen Philosophie bis zur Relativitätstheorie eine analysierende und statische Linie vorherrschend. Die Substanz und ihre Erscheinungsweisen wie ihre Wirkungen werden voneinander getrennt [2]). Die Substanz selber ist das Ruhende, Zugrundeliegende, wie es auch unser Wort „Gegenstand" zum Ausdruck bringt. Auch die der Substanz als οὐσία, als transzendentem Hintergrund der Erscheinung zugesprochene metaphysische Note bietet keine Abschwächung dieser Tatsache.

[1]) Der Einfachheit halber werden wir zunächst vom Zeitmoment, vom historischen Charakter des Jetztschnittes abstrahieren (s. u.).

[2]) So werden bei Aristoteles 10 Kategorien unterschieden: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wirken, Leiden, Zeit, Ort, Haben, Lage. — Descartes unterscheidet die Substanz (eigentlich nur eine: Gott) und deren Attribute und Qualitäten (Modi und Akzidenzen). Die Substanz ist ohne ihre Modi, allerdings nicht ohne ihre Attribute zu begreifen.

Dagegen verflüchtigt sich im englischen Empirismus die Substanz in ihre Erscheinungs- und Wirkensweisen, indem dort die analysierende und statische Tendenz noch einmal bestätigt und eine so gefaßte „hinter" oder „neben" den Gegebenheiten befindliche, ruhende Substanz schließlich geleugnet wird. Nur durch Lernen und Gewöhnung würden die einzelnen "Impressions" zu Dingen usw. zusammengefaßt. Auf die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Leugnung brauchen wir hier nicht einzugehen.

Wichtiger ist für uns die Entwicklung innerhalb der Naturwissenschaft, auch wenn wir es hier natürlich nie mit physikalischen Dingen zu tun haben. Während noch Büchner sein bekanntes Buch „Stoff und Kraft" nennen konnte, sind seitdem beide Begriffe aus der naturwissenschaftlichen Terminologie verschwunden. Die Substanz ist immer mehr zu einem Feld von Geschehnissen, einem Gesamt von Prozessen geworden und eigentlich nur noch als Ursache von Nachbarschaftsprozessen erweisbar. Vollends hat die Relativitätstheorie dargetan, daß der Begriff der ruhenden Substanz als Korrelat die absolute Zeit verlangt. Gibt man die absolute Zeit auf, so bleibt an Stelle eines Körpers ein Ereignis, an Stelle einer Masse (Raumvolumen) eine Wirkung (Weltvolumen, einschließlich der Zeit).

Eine Auflockerung bietet uns auch die moderne mathematische Logik, welcher die Substanz „nur" als Struktur von Beziehungen gegeben ist; was sie darüber hinaus etwa noch an sich sei, wird in das Reich der rational nicht erfaßbaren Wesensprobleme verwiesen. Etwas dem bisherigen Substanzdenken Entsprechendes ist dort die analoge Zuschreibung von Zustandsgrößen und Zahlen zu abstrakten Weltpunkten [2]).

Wir vermögen von dieser Einsicht in das „Dinghafte", „Wesenhafte" unserer anschaulichen Dinge aus schon eine Extremfrage zu stellen: Erlebt der Primitive ein Zauberding als etwas Ruhendes, welchem zuweilen gewisse Wirkungen eignen, — oder erlebt er nur ein festes Bündel von Wirkungen, ohne ein dahinter Ruhendes, Unveränderliches mitzuerleben? In der Mitte läge die Möglichkeit eines sich in seinen Wirkungen objektivierenden, veränderlichen, aber stets als solches faßbaren Zauberdinges.

Betrachten wir das Blut von Tieren, das so oft durch Einreiben als Schutz- und Heilmittel dient, oder den Mageninhalt geschlachteter Schafe, welcher bei den Dschaggas die gleiche Rolle spielt. Handelt es sich hier um eine zuweilen vorhandene Wirkung unter bestimmten Bedingungen, wie etwa wenn eine uns allen bekannte Substanz HCl bei bestimmtem Zustande der Verdünnung, bei bestimmter Temperatur,

[2]) Vgl. R. Carnap: Der logische Aufbau der Welt, Berlin-Schlachtensee 1928; derselbe, Abriß der Logistik, Wien 1929; derselbe, Scheinprobleme in der Philosophie, Berlin-Schlachtensee 1928.

mit bestimmten anderen chemischen Substanzen eine bestimmte Verbindung eingeht, während es bei Nichtvorliegen dieser speziellen Bedingungen wirkungslos — abgesehen vom Geruch — im alten Zustande verbleibt? Oder handelt es sich um die Art der Wirksamkeit eines Baumes, welcher bei Sonnenschein Schatten spendet, den Sauerstoffgehalt der umgebenden Luft um bestimmte Prozente bereichert, dem Boden gewisse Substanzen entzieht und — wenn gefällt — als Bauholz oder Brennholz dienen kann?

Es scheint sich beim Blut und Mageninhalt doch vielmehr um eine ständige, stets gleichartige, keinen solchen speziellen Bedingungen unterworfene Wirksamkeit zu handeln, die sofort einsetzt, sobald das Blut oder der Schafsmageninhalt herangezogen wird. Wir können es uns etwa am Modell des Radiums klarmachen, welches, sobald es herbeigeholt ist, eine alles durchdringende Strahlungswirkung mit überall gleicher Wirkung hervorruft, wenn wir einmal diese Strahlung als schlechthin zerstörend unbeachtet der variablen speziellen Wirkung auf die einzelnen Materialien und der Struktur des Strahlungsfeldes unterstellen.

Malinowski erwähnt (siehe oben S. 18), daß es Schwangeren verboten ist, bestimmte Fische zu essen, welche schwer aus dem Meer herauszuholen sind, damit sich nicht auch das Kind schwer aus dem Mutterleibe löse. Der Fisch ist hier kein Ding oder Lebewesen, dem in bestimmter Lage ein bestimmtes Verhalten eignet. Vielmehr über er eigentlich ständig auf jegliche Umgebung die gleiche bestimmte Wirkung „schwer herauszuholen" aus, auch dort, wo er von einer Schwangeren gegessen wird.

Wenn man bei den Pangwe zum Schutz vor Dieben und Zauberern verschlungene Lianenzweige an das Dach der Hütte hängt (siehe oben S. 10), damit sich die Därme des Diebes ebenso verschlingen, so liegt hier etwas ganz Ähnliches vor. „Verschlungensein" ist keine ruhende, unwirksame Eigenschaft, wie oben die leicht grünliche Farbe unserer Salzsäure, sondern eine ständig in der gleichen Weise auf bestimmte Teile der Umgebung ausgeübte Wirksamkeit. Es ist wie mit der auf ein bestimmtes abgeschirmtes Gebiet gelenkten Radiumstrahlung.

Denken wir nun noch an den „Stein der Abwehr", der im Dschagga-Hofe steht und gegen alles eine stets gleichartige Wirkung der Abwehr ständig ausübt, oder an das aus Blättern, Blüten, Früchten, Säften, Rinde, Galle, Schnurrhaaren, Schlangenköpfen, Eidechsen u. a. zusammengebraute Ngilingili von Loango, oder das reichlich benutzte Gift, dessen chemischer Sinn den Zaubernden doch verborgen ist, oder die zu Fetischen und anderen Medizinen zusammengebrauten Zaubersubstanzen wie Fett, Sehnen, Blut, Mark, Schweiß, die zu all und jedem stets in bestimmter Weise, soweit herangezogen, wirksam sind, — so haben wir die gleiche Sache.

Die Abschirmung auf ein bestimmtes Gebiet beim Radiummodell weist auf einen wichtigen Umstand hin. Wenn man nicht auf eine Person mit Fingern deuten soll, und wenn eine aus der Ferne auf jemand gerichtete Spitze oder die durch besonderen Spruch gegen eine bestimmte Person gerichteten Schutzlianen oder der Fluchtopf gegen diese eine Wirkung ausübt, so handelt es sich doch nicht um eine spezielle Kommunikation mit speziellen Umweltbereichen oder Gegenständen wie bei der Salzsäure oder dem Baum, vielmehr erfolgt die Wirkung auf einen bestimmten, aber doch beliebigen Gegenstand oder Bereich der Umgebung [4]) in stets gleicher Weise und ständig. Die Wirkung ist spezifisch aber unvariabel, während die Wirkung der Salzsäure auf jede einzelne chemische Substanz immer eine besondere ist. Es gibt keine Differenzierung zwischen spezifischer Potenz und variabler Wirkung! So kann man auch vom Verhalten jemandes unmittelbar auf sein Wesen schließen. Es schläft jemand wie ein Jaguar, dann ist er ein Jaguar. Er ißt wie ein Panther, dann ist er ein Panther.

Mit der hier schon erkenntlichen Homogenisierung der Umwelt des gerade wirksamen Zauberdinges stimmt es überein, daß auch räumliche Entfernungen bei der Wirkungsentfaltung keine wesentliche Rolle spielen (vgl. Typologie). Von da aus ist auch die an sich schon zum Geschehen zu zählende Wirkungsweise des Wortes verständlich, das über alles hingeht in gleicher Weise und durch den Klang den Raum homogenisiert [5]).

Wir kommen zu unserer obigen Alternative zurück. Augenscheinlich ist das primitive Erleben im Zauber nach der zweiten Seite unserer Alternative hin verlagert. Wohl mag der Stein der Abwehr oder das Blut auch als bloß raumfüllendes, ruhendes Ding erlebt werden, aber entscheidend ist dies nicht. Auch die mittlere Möglichkeit des sich objektivierenden, verändernden Dinges gibt nur schlecht die Sache wieder, da hierzu die Variabilität und Begrenztheit der Wirkung unter speziellen Bedingungen gehört. Hier aber waltet das reine Ingangsetzen, welches meist mit bloßer Nachbarschaft identisch ist, und die spezifische, unvariable Wirkungsweise.

Das Zauberding wird also wesentlich als dynamisches erfaßt. Die Wirkung kommt dem Zauberding nicht nur zu, so wie sie ihm auch fehlen könnte, sondern sie ist sein Wesen. Ja, meist ist es eine spezifische Wirkensweise. Das Zauberding ist ein ständig tätiges Wirkenszentrum, ein „Emanationszentrum" (Karutz), kaum ein seiendes, ruhendes Raumvolumen. Es ist merkwürdig aktuell und auf alles in seiner Umgebung

---

[4]) Damit ist natürlich niemals die physikalische Umwelt gemeint, sondern stets das dem Zaubernden in Wahrnehmung und Vorstellung gegebene Umfeld.

[5]) Vgl. E. Straus, Die Formen des Räumlichen, in Nervenarzt, Jahrg. 1930, S. 633 ff.

von Einfluß [6]). Es ist kein „Gegenstand", sondern ein Widerfahrnis, aber ebensogut ein „Mitfahrnis". Wir schlagen daher den Begriff „Strömung" zur Erfassung dieser Eigenart des Gegenstandserlebens vor. Das Zauberding ist eine Strömung mit spezifischem, meist einem spezifischen Strömungscharakter. Alles, was in seine Nähe, d. h. eigentlich in seinen Strom hineingerät, muß — wenn es sich nicht besonders dagegen schützt — die stets gleiche (unvariable), spezifische Art, den Charakter der Strömung, an sich erdulden. Damit hoffen wir den Sachverhalt am besten wiedergeben zu können. Am Strömungsmodell sind Art und Weise der Wirkung und auch die späteren Feststellungen unserer Untersuchung gut unterbringen. Vor allem involviert es das Zeitmoment.

Graebner weist darauf hin, daß oft der Unterschied zwischen Verben und Substantiven in den primitiven Sprachen nicht klar sei. Im Anschluß daran können wir die Zaubersubstanz besser durch das Participium praesentis als durch das Substantiv ausdrücken.

Zum Schluß muß hier auf bestimmte Seiten im Mana-Begriff hingewiesen werden. Wir werden das mana von Zauberdingen — im Sinne Lehmanns gefaßt — kaum verstehen, wenn wir es im abendländischen Sinne als Eigenschaft einer Substanz begreifen wollen. Uns erscheint es vielmehr als eine Grad- oder Maßangabe des Strömungscharakters, der Wirkensmächtigkeit eines Zauberdinges. Gerade der Begriff des mana empfiehlt uns das Strömungsmodell für das primitive Substanzerleben. Wo mana ist, da ist potenzierte Wirksamkeit; wo viel mana ist, da gibt es hervorragende Leistungen.

2.

Die nächste Frage nach dem Verhältnis von Substanz und Erscheinungsweise (Form und Eigenschaft) vermag uns auf die besondere Art der Wirkung der Substanzen zu führen.

Auch hier hat das abendländische Denken eine analysierende, statische Tendenz. Es trennt allgemein Substanz und Erscheinungsweise [7]), darin wieder beständige und vorübergehende Eigenschaften — Sosein und Dasein, Phänotyp und Genotyp, Reihenglied und Reihengesetz, Vorkommen und Typ —, wenn es auch die Substanz nicht ohne ihre Eigenschaften erkennen zu können glaubt.

Beim englischen Empirismus ist die Zusammengehörigkeit von Form, Eigenschaft und Ding nur eine zufällige, durch Gewöhnung und Lernen zugeordnete. Daß die Substanz sich hier in ihre Attribute verflüchtigt, ist oben erwähnt worden.

---

[6]) Wenn Graebner sagt, daß das Kausaldenken das Substanzdenken überwiege, so meint er wahrscheinlich etwas ganz Ähnliches — nur in einer unmöglichen Terminologie.

[7]) Vgl. oben die Kategorien bei Aristoteles und Descartes. — Die Eigenschaften sind selber eigentlich ruhend und von der Wirkung getrennt.

Die im Grunde zufällige Zugehörigkeit von Form und Ding finden wir auch in der aprioristischen Erkenntnistheorie und Metaphysik. Die Formen werden zwar mit Strenge und Notwendigkeit innerhalb des erkennenden Bewußtseins dem Stoff zugefügt, aber welche bestimmten Formen praktisch dem bestimmten ungeformten Stoffkomplex zuzuordnen sind, kann im Grunde nicht streng erwiesen werden. Hier ging auch Kant in Humes Fußstapfen. Auch bei Plato ist der Idee der Stoff im Grunde als Chaos vorgegeben.

Eine wesentliche Ausnahme bildet Aristoteles in seinen späteren Gedanken über die immanente Form, welche die reale Einheit von Ding und Idee und die Form als Struktur des Seienden postulieren. Wesentlich für uns ist hier die finale Ausrichtung der Entelechie. Das τέλος der Bewegung gehört zum Eidos des Dinges. Wie die Untersuchung ergeben wird, stehen gerade diese aristotelischen Gedanken der primitiven Erlebensweise sehr nahe.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Substanzbegriff der griechischen Kosmogonien. Dort ist der Schöpfung nur ein relatives Chaos, also ein doch schon irgendwie geformtes „Chaos" vorgegeben [8]). Stoff ohne Form ist wahrscheinlich gedanklich noch nicht vollziehbar. — Auch das Schöpfungssubstrat der jonischen Naturphilosophen ist selber schon geformt.

In der modernen Naturwissenschaft weisen gerade die Quantentheorie und die Gestalttheorie auf die Bedeutung der Erscheinungsweise (Quantität bzw. Organisation) für den „Stoff" hin. Die unmittelbar gegebenen Strukturen der phänomenalen Wirklichkeit werden als dieser wesenhaft, ja auch dem physikalischen Ding zugehörig hingestellt.

Wir können nun wieder eine Extremfrage formulieren, die wir dem primitiven Zauberer vorlegen wollen. Erlebt er die Form und Eigenschaft eines Dinges (jetzt stets so, im Sinne von Zauberding!) als diesem nur ständig oder zuweilen zugeordnet, welchen das Ding zugrunde liegt, — oder erschließt sich in ihnen das Wesen des Dinges, das darüber hinaus gar nicht erfaßt wird? Die mittlere Möglichkeit wäre die dem Dinge immanente Form. — Und in welchem Zusammenhang stehen Form bzw. Eigenschaft und Wirkung?

Zunächst die Form (Gestalt)!

Nehmen wir wieder unser obiges Beispiel von den verschlungenen Lianenschnüren, die der besorgte Hausvater zur Abwehr am Hausdach befestigt. Wird er auch Lianenschnüre wählen, die nicht verschlungen sind? Offenbar ist diese besondere Gestalt für ihn entscheidend. Auch bei der auf einen nahen oder fernen Gegner gerichteten Spitze, wobei

---

[8]) Vgl. Hönigswald, Philosophie des Altertums, Leipzig 1924².

es gleichgültig ist, aus welchem Material sie besteht, und welche anderen Eigenschaften ihr zukommen, erscheint die Gestalt als das im Erlebnis Entscheidende. Wie anders ist demgegenüber unsere Auffassung der Form bei einem Kupfervitriolkristall. Hier ist die Form etwas spezifisch dem Kupfervitriol Zukommendes. Wir können aber auch von dieser Form abstrahieren und uns pulverisiertes oder gebranntes Kupfervitriol mit gleicher Wirkung vorstellen. Ein Abstrahieren von der Form ist bei der Spitze und dem Lianenbündel nicht möglich, aber auch die spezifische Zugehörigkeit ist hier nicht erweisbar. Vielmehr scheint alles, was die gleiche Form besitzt, auch gleiche Wirkung und das heißt ja gleiches Wesen zu haben.

Besonders deutlich wird dies beim Maskenwesen. Wenn der Leopardenbundmann beim Überfall auf einen Feind das Leopardenfell benutzt, so i s t er ein Leopard. Oder wenn die Kobeua die Schmetterlings- oder Aracufischmasken aufsetzen, so sagen ihre Stammesgenossen: „Dies i s t ein Schmetterling, die i s t ein Aracufisch!" Wo die Form, Gestalt ist, da ist das Wesen [9]). Der von Menschen getragenen Maske wird das gleiche Wesen und die gleiche Wirkungsweise zugeschrieben wie dem Tiere selber, bzw. das Tier wird gar nicht anders als die Maske, also nur gemäß seiner Form erlebt. Dies gilt gleicherweise für die Mumie, den Totenpfahl und die Bilder, welche man von Toten oder Menschen anfertigt. An ihnen ist der Dargestellte genau so betreffbar wie an seinem eigenen Leibe. Darum fürchten auch die Dajaks, daß ihre bruwa (Seele) Bild und Leib verwechseln könnte, wodurch sie in die Gewalt des Fremden käme [10]). Wenn auf dem Mantel des Schamanen Flügel von Vögeln aufgezeichnet sind, wahrscheinlich doch, um ihm das Fliegen in die Geisterhimmel zu ermöglichen oder zu erleichtern, oder wenn Abbilder von Tieren aus Wachs in Bergeshöhlen zwecks Jagd- und Herdentiervermehrung aufgestellt werden, — so haben wir stets die gleiche Erlebensweise vor uns. An der Form haftet das Wesen, die Form erzeugt ihresgleichen.

An die auffällige Form ist Mana-Gehalt geknüpft, wie es Codrington berichtet. — Oder genügen denn die Fransenschnüre unserer Geisterbeschwörer von Loango wirklich, um die Geister abzuhalten? Sie könnten doch darüber oder darunter hindurchschlüpfen. Aber es genügt ihnen schon die Gestalt des „Sperrenden", „Verschließenden", „Trennenden" — wie bei wohlerzogenen Berlinern die Gestalt der Lennégitter, die die Grünflächen abzäunen. Nur, was bei den Loangogeistern das direkte Erleben tut, erreicht bei uns die Polizeiverordnung.

Zu erwähnen sind hier noch die Formen von Wolken, die Proportionen des heimatlichen Berges, die eigenartig geformte Baumkrone des Dorfbaumes und ähnliches, — wo ebenfalls die Gestalt das Ent-

[9]) Vgl. Krause, Maske und Ahnenfigur, das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form.

[10]) Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus ... S. 50 ff.

scheidende im Erleben ist, und wobei allerdings die Verbindung zwischen Form und Wirkung nicht stets so einfach zutage liegt.

Hierher gehört im Grunde der als Geschehen zu bezeichnende Wortzauber, der ja den Sachverhalt — nun nicht im Bilde, aber — im geformten Wort darstellt, als Fluch, Gleichnisrede, Kundmachung, Beschimpfung usf. — Auch die Ersetzung der Verwirklichung durch die Demonstration, die Fabulationen, soweit der Primitive selber an sie glaubt, die ihm schwierige Unterscheidung zwischen Wirklichem und Möglichem — zeigen die geringe Differenzierung zwischen Erscheinung und Wesen einer Sache. Das So-tun-als-ob oder So-reden-als-ob vermag hier tatsächlich das reale Geschehen zu ersetzen.

Auch unsere zweite Alternative muß also im Sinne der zweiten Hälfte beantwortet werden. Die Verlagerung des Zentralen im Erleben ist gerade hier besonders deutlich. Bei Dingen mit irgendwie besonderer oder auffälliger Form kann der Primitive von dieser nicht abstrahieren. Sie ist ihm das Wesen der Sache. Trotzdem gilt sie ihm kaum als von innen her bedingt. Daß noch ein Dingerlebnis hinter dem Formerlebnis vorhanden ist, ist natürlich nicht schlechthin zu leugnen; das Wesentliche im Erleben aber ist die Form.

Der Zusammenhang von Form und Wirkung ist ebenfalls erkennbar. Das Verschlungene wirkt „verschlingend", die Spitze wirkt trotz der Entfernung „stechend", die Aracufischgestalt bewirkt „Aracufisch", das Büffelbild bewirbt Büffelvermehrung, der Name Rotglanz bewirkt eine rotglänzende Haut usf. Wir haben also wieder die eigenartige spezifische und unvariable Wirkungsweise auf die gesamte Umgebung oder beliebige Teile derselben vor uns. Wenn wir nun das Strömungsmodell heranziehen, so können wir sagen: Die Form bestimmt den Charakter der Strömung. Was bei Beginn der Strömung herrscht, herrscht auch am Ende oder an späteren Punkten. Um „dort, nachher" etwas Bestimmtes zu erreichen, muß ich hier und jetzt das Gleiche in irgendeiner Weise tun. Darum kennt der Zauber eigentlich keine Umweghandlungen, was für das Zeiterleben wichtig ist.

Hiermit im Zusammenhang steht der — an sich zu den Handlungen gehörige — Analogiezauber oder Formungszauber (H. Werner). Wenn man bei der Leinsaat hochspringt, so wird der Flachs sehr lang. Wenn man das Bild eines Menschen mißhandelt, so wird er selber geschädigt. Wenn man durch Tabakrauchen Wolken erzeugt, so werden Regenwolken kommen. Der hohe Sprung, das Übelmißhandeltsein, die Tabakwolken sind nicht spezifische Formen dieser Dinge, nicht ruhende Gegenstandseigenschaften, sondern irradiierende Prinzipien oder besser Strömungscharaktere, welche an allem, was in ihre Strömung geraten ist, wirksam werden. Daß man beim Analogiezauber im Grunde Handlungen und Substanzen wenig scheiden kann — was ja nun auch das Verhältnis von Substanz und Wirkung nahelegt (vgl. auch den Wort-

zauber) —, zeigt als letztes Beispiel die oben erwähnte Abwehrhandlung bei den sonst so gutmütigen Dschaggas, wobei eine blutende und aufgeblasene Ziege von dem Zauberer an einem Strick um das Haus gezerrt wird [11]). — Es geht uns hier wie auch sonst oft, daß wir eine Zeitlang ganz gut mit dem primitiven Menschen zusammengehen können, bis wir dann plötzlich auf eine seltsame Wildheit (in unserem Sinne) stoßen, die uns die Kluft zwischen ihm und uns wieder deutlich aufreißt.

Wichtig ist es, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, wie sehr der Primitive bei Palavern und im täglichen Leben auf den richtigen Vollzug bestimmter Zeremonien und Höflichkeitsformen achtet. Besonders schön schildert uns dies Pechuel-Loesche von einem Loango-Palaver. Die Form ist auch hier etwas Wesentliches, nicht nur irgendeine Zutat oder ein bloßer Erscheinungsmodus des „Gegenstandes".

Nun zu den anderen Eigenschaften! Hierfür gelten die gleichen obigen Fragen.

Oft begegnet es uns, daß sich der Primitive mit bestimmten pflanzlichen oder alkalischen Farbmitteln rot oder weiß oder sonstwie einreibt. Aber dabei ist nicht nur sein Körper eingerieben, hat er nicht nur eine besondere Eigenschaft bekommen, sondern sein ganzes Sein ist in bestimmter Weise dadurch geschützt oder heilvoll beeinflußt. So finden wir in der Schönheitsmagie der Trobriand-Insulaner das Einreiben oder Bestreichen mit weißen Dingen. Gewiß spielt hier das Weiß-Hell-Machen als Schönheitsideal eine Rolle, aber zugleich bedeutet es rein, ohne Geschlechtsverkehr — also wieder einen Zustand des gesamten Menschen. — Auch andere Wirkungen und Beziehungen, welche Farben bzw. farbigen Gegenständen und Lebewesen zugeschrieben werden, weisen daraufhin, daß es sich hier nicht um bloße Eigenschaften, die Dingen oder Menschen zukommen, handelt, sondern um Wesensbestimmungen der Dinge und Menschen selber. So bringt das rote Steinbeil bei den Kora Trockenheit hervor, hellrot schützt den Tempel gegen Feuer, rötlichgelb hat Beziehung zum Geschlechtlichen, insbesondere zur Fruchtbarkeit des Viehes. Ein Vogel mit rotgelben Beinen verhindert das Verwelken der Blätter. Stets ist die besondere Farbe ein Wesenszug, nicht irgendein Akzidens des betreffenden Dinges. So findet sich auch hier kaum eine spezifische Zuordnung von Ding und Eigenschaft wie bei der leicht grünen Farbe unserer Salzsäure und dem blauen Kristall des Kupfervitriols.

Wir können uns nun kurz fassen: was für die Farbe gilt, gilt für die Härte des Steines, die Schmiegsamkeit der Waldrebenranke, für die Leichtigkeit und Pulvrigkeit des Kalkstaubes, die „Fettigkeit" des Fettes, die Dichte des Busches und ähnliches entsprechend.

---

[11]) B. Gutmann, Dichten und Denken der Dschagga-Neger S. 167.

Zurückkommend auf unsere Alternative dürfen wir sagen, daß im Ding- (und Person-)Erleben diese Eigenschaften — meist nur gerade e i n e Eigenschaft — die zentrale Stelle einnehmen. Abgesehen von ihrer Farbe usf. wären die Dinge wahrscheinlich etwas völlig anderes. So sind Eigenschaften auch für die oft vorkommenden Gleichsetzungen bestimmend.

Die Wirkung jener Dinge (oder Personen) ist in ihrer Farbe, Härte usf. begründet. Wie die Formen sind diese Eigenschaften nicht ruhende Qualitäten, die nur unter ganz speziellen Bedingungen auch für die Wirkungen eines Dinges wichtig werden können — wie bei uns die Länge eines Stockes, die Schwere eines Steines —, sondern dauernd wirksame Strömungsqualitäten. Es fehlt wiederum die Unterscheidung zwischen Potenz und Wirkung.

Wir wenden uns nun Substanzen zu, von denen wir nicht ohne weiteres wissen, ob und welche Eigenschaften hier im Erleben ausschlaggebend sind. Wir meinen die zahlreichen als Zaubermedizinen vielfältig verwendeten Substanzen wie Blut, Schweiß, Speichel, Knochenmark, den Mageninhalt von Schafen u. dergl. (siehe oben), — ferner bestimmte geweihte Orte, Abwehr- und Schreckgestalten, u. a. auch das sonderbare Verbot auf den Andaman-Inseln, eine bestimmte Baumart während der Blütezeit anzuschauen.

Die Erklärung jener Substanzen als Teile von Lebewesen verfängt hier nicht. Denn einmal muß erklärt werden, warum gerade sie für jene Wesen repräsentativ werden konnten, und warum man sie gerade von jenen bestimmten Tieren und Menschen nahm. — Wir müssen überhaupt gewisse Seiten des Erlebens von Tier und Mensch hier anführen, da sie im Grunde hierhergehören, und sich eine strenge Scheidung von Substanz und Person nicht durchführen läßt [12]). Wir meinen das Erlebnis des Weiblichen, das bei einer Reihe von Tabus eine Rolle spielt, so bei den Koitusverboten anläßlich besonderer Unternehmungen insbesondere für den Zauberer, und bei den Vorschriften für den Mann, die Speisen außerhalb des Hauses bzw. des Frauenhauses in Empfang zu nehmen, bzw. Weibliches als Speise, wie Hühnereier und ähnliches, zu meiden. Ferner gehört hierher der Anblick bestimmter Tiere, die als Omina gelten, und bestimmte Tiertabus bei Tieren, vor deren Lebensweise man Scheu empfindet, — schließlich noch die Vorstellungen, welche sich um die Erscheinung des Toten und des Häuptlings ranken. Bei allen diesen Wesen und Dingen sind wir zunächst unsicher, welches die Eigenschaften sind, die dem Primitiven bei ihrem Anblick und ihrer Beurteilung ins Auge fallen, und wie er sich die Art ihrer Wirkungen vorstellt.

---

[12]) Vgl. Einleitung S. 3.

Vor ähnlicher Ungewißheit stehen wir aber im Grunde auch bei den Farben, wenn wir nach der Art ihrer Wirkung fragen. Denn sie machen eben nicht bloß weiß oder rot, sondern führen einen gewissen Allgemeinzustand des Gefärbten herbei. Ebenso rätselhaft bleibt die Wirkung auf Grund der Eigenschaft bei dem oben erwähnten Heimatberge, der Baumkrone des Dorfbaumes, dem Stein der Abwehr und vielen anderen auf Grund „sonstiger Eigenschaften" wirkenden Dingen [13]).

Wir sehen, es handelt sich um einen sehr großen und wesentlichen Bereich, der hier hinsichtlich seiner Eigenschaften und Wirkungen noch der Klärung harrt.

Wir vermuten, daß es sich hierbei um eine besondere Art von Eigenschaften handelt, die in unserem Erleben mit der Zeit zurückgetreten und nur noch in bestimmten Erlebensbereichen bei uns anzutreffen sind. Wir werden daher Erscheinungen aus diesen unseren Bereichen mit den primitiven Tatsachen vergleichen, um zu versuchen, auf diese Weise dem Wesen der primitiven Erlebnisse näherzukommen [14]).

Es hat den Anschein, daß der Primitive den geweihten, tabuierten Stätten ähnlich gegenübersteht wie der Christ dem Altarraum seiner Kirchen. Bestimmte tabuierte Tiere (wenn es nicht Totentiere sind) werden von ihm anscheinend ähnlich wahrgenommen, wie unter uns mancher den Anblick einer Schlange oder einer Ratte u. dergl. erlebt, nicht im Sinne der zoologischen Klasse oder einer real möglichen Schädigung, sondern allgemein als ekelhaft, widerlich, gefährlich usf. Wir wissen, daß bei einzelnen ein solcher Anblick durch Schreck und Tonusverlust zur Ohnmacht führen kann. — Auch der Farbe gegenüber vermögen wir dem primitiven Erleben wenigstens nahezukommen. Auch wir würden kaum rot als Trauerfarbe wählen oder einen Verbrecher in weiße Gewänder hüllen. Auch auf uns wirken helle, leuchtende Farben belebend, erfreuend, während dunkle, gesättigte uns ernst und weihevoll stimmen können. Auch bei uns wird das Blut nicht nur im Sinne einer medizinisch-biologischen Größe erlebt, sondern trägt den Akzent des Lebenspendenden, Kostbaren, Geheimnisvollen an sich. Beim Anblick des anderen Geschlechtes, aber überhaupt anderer Menschen, herrscht auch bei uns nur selten eine nur sachliche Einstellung, das Erfassen sachlicher Eigenschaften wie der Größe, Gestalt, Farbe der Kleidung usw. vor. Auch bei uns prävaliert hier das „sympathisch" oder „unsympathisch", „fremd" oder „vertraut". Auch die dem anderen Menschen zukommenden Dinge tragen noch vielfach im Erleben diesen Stempel. „Sein Bild", „ihr Zimmer", „seine Waffe"

[13]) Bei den finalähnlich wirkenden Formen und Eigenschaften liegt die Sache ja viel einfacher. Die Farben stehen gerade auf der Mitte. Vgl. oben die Anm. S. 46.

[14]) Vgl. dazu auch noch einmal die S. 90 zur Illustrierung eines dritten modernen Konstitutionssystems angeführten Tatsachen!

gelten als repräsentativ für die bestimmte Person, — eine Anschauungsweise, welche der Fetischist ins Extrem steigert, so daß das Repräsentierende zum Repräsentat wird. — Ähnlich besteht den Toten gegenüber unter uns meist nur beim Arzt eine sachliche Einstellung. Denn gerade in den Grenzsituationen des Lebens, bzw. den für unsere Lebensgestalt besonders repräsentativen Bereichen herrschen jene merkwürdigen Eigenschaften im Erleben vor. — Hierher gehört noch der Ekel und die Scham, für die ja auch die Ganzheit der Person konstitutiv ist, das Erleben des Schönen und Häßlichen [15]). Schließlich sei daran erinnert, daß auch wir mehr oder minder erschrecken bei der Begegnung mit einer plötzlich aus dem Dunkel auftauchenden phantastischen Gestalt, — ohne aus der Erfahrung um ihre sachliche Gefährlichkeit zu wissen.

Dieser Überblick macht es sehr wahrscheinlich, daß hier für eine bestimmte Strecke dieser unserer, wie der entsprechenden primitiven Erlebensweisen — nicht für ihren ganzen Umfang — zwischen den Primitiven und uns Verwandtschaften, zumindest Parallelitäten vorliegen. So verschiedenartig das sachliche Beschreiben der Tatsachen ausfallen würde, — so ähnlich scheint das „bloße" Empfinden hierbei zu sein. Besonders aber entspricht das praktische Verhalten des Primitiven diesen Dingen und Lebewesen gegenüber (Tabus und eifriger Gebrauch) dem unseren, wenn wir uns den zum Vergleich angeführten Erlebnissen intensiv hingeben. Sogar mit dem Tier besteht in diesem Rahmen die Möglichkeit des Verstehens, wie es besonders bei katastrophalen Naturereignissen, aber auch sonst beobachtet werden kann [16]). Auch darin scheint Übereinstimmung zu bestehen, daß Erlebnisse der obigen Art in der Regel nicht durch langwierige Erfahrungsassoziationen entstanden, sondern spontan „gegeben" (konstituiert) sind [17]). Wir wollen die in diesen Erlebnissen konstitutiven, merkwürdigen „Eigenschaften" als *primäre Anschauungsqualitäten* zusammenfassen.

Wir kommen zunächst zu unserer Eingangsfrage zurück. Deutlich geht aus den obigen Beispielen hervor, daß gerade diese Eigenschaften am wenigsten als einer ruhenden Substanz nur zukommende Qualitäten empfunden werden, sondern daß sie im Erleben die zentrale Stelle einnehmen, daß sie das Wesen der Dinge ausmachen. Nach Maßgabe dieser primären Anschauungsqualitäten wertet und wählt, benutzt und meidet der Primitive im großen Maße die Dinge und Lebewesen seiner Umgebung. Was diese außerdem noch sein mögen, hat nur periphere Bedeutung. Ohne jene wären sie im Wesen verändert.

---

[15]) Vgl. hierzu unten das Erleben der Landschaft S. 119, auch S. 90.

[16]) So erschraken Köhlers Schimpansen vor einer Dämonenmaske, ohne sie je vorher gesehen und unangenehme Erfahrungen mit ihr gemacht zu haben.

[17]) Vgl. W. Köhler, Gestalt Psychology ...; v. Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten ... — Spontan bedeutet natürlich nicht unorganisiert, unkonstituiert etwa im Sinne von Vierkandts Ausdruckshandlungen. Das Gegenteil ist der Fall.

Zum Zusammenhang zwischen Eigenschaft und Wirkung ist hier festzustellen, daß gerade diese primären Anschauungsqualitäten ganz und gar nicht ruhende Eigenschaften, sondern Wirkensweisen sind, und zwar Wirkungsweisen, die wiederum spezifisch und unvariabel, gegen die gesamte Umgebung oder beliebige Teile derselben ständig im Gange sind. Die primären Anschauungsqualitäten sind Strömungscharaktere!

Hier muß nun noch der Gedanke abgewehrt werden, als handele es sich dabei um „Personifikationen", wobei die betreffenden Forscher wie etwa W. Schmidt uns nie eine gründliche Erklärung des primitiven Personerlebens vorlegen. Es ist der alte Analogiefehler, den man gerade hier hätte vermeiden können. Denn es ist in der Tat nicht einzusehen, daß diese Qualitäten eher an der eigenen Person als an der Mitwelt oder Umwelt hätten erlebt werden können. Wenn uns die Brandung des Meeres an einer felsigen Küste „gewalttätig", „feindlich" vorkommt, wie sollte dabei ein Schluß von der eigenen Gesinnung auf die vermeintliche der Brandung stattgefunden haben?

Wir haben so unsere analysierende Frage nach dem Verhältnis von Eigenschaft und Substanz beantworten können und sind dabei auf eine Klasse merkwürdiger Eigenschaften gestoßen, die offenbar im Erleben des Primitiven einen breiten Raum einnehmen, die aber auch uns noch zugänglich sind. Die besondere Art der in diesen Eigenschaften begründeten Wirkensweise der Dinge, wie sie bei uns und allem Anschein nach ähnlich beim Primitiven vorliegt, läßt uns nun hier schon einen Blick in die besondere menschliche Seinsweise des Primitiven, in die Art seiner Befindlichkeit in der Welt tun. Dies muß ja hinfort das eigentliche Ziel ethnologischer Untersuchungen sein!

Dazu wollen wir von u n s e r e n primären Anschauungsqualitäten ausgehen, ohne diejenigen des Primitiven aus dem Auge zu verlieren. Beiderseits kommen sie nicht einzelnen Elementen innerhalb des Wahrnehmungsfeldes zu, sondern eignen sie bestimmten ausgesonderten Ganzheiten (Gestalten) oder dem Wahrnehmungsfelde als Ganzem. Nun kennen wir seit v. Ehrenfels, Wertheimer, Köhler eine große Zahl solcher Gestaltqualitäten, wie etwa trübe, locker, Untergrund, Loch, Rand u. a., — aber die meisten von ihnen sind im Gegensatz zu unseren obigen Beispielen als recht sachlich und unsere Person nur wenig berührend zu bezeichnen.

Der Unterschied wird deutlicher, wenn wir daran denken, daß ein „bekanntes" oder „wenig verändertes" Gesicht („bekannt" usf. sind primäre Gestaltqualitäten, sogar mit Einschluß des Zeitmomentes) im allgemeinen eine uns nur in bescheidenem Maße berührende Wahrnehmung ist, dagegen ein „düsteres", „drohendes" oder „freundlich-einladendes" Gesicht uns zutiefst zu bewegen vermag. Ziehen wir uns von der Straße und den uns dort begegnenden Gesichtern an unseren Schreibtisch zurück, so können uns auch dort ähnliche Gestaltqualitäten unmittelbar im Kern unserer Person ergreifen. Einen leeren Bogen

Papier vermögen wir spontan als „angenehm auffordernd" oder „eilig drängend", einen vollgeschriebenen als „befriedigend" oder „uns leer zurücklassend" erleben. Ein Brieföffner mit darauf geschnitztem Schreckkopf mag uns als „tröstende" Ironie auf „erschreckende" Briefinhalte oder ein Bild des Danziger Krantores als „verpflichtend" erscheinen. — Wenn wir allerdings von dem Geschenk an den Geber und uns mit ihm verbindende Erlebnisse hinüberdenken, so befinden wir uns schon nicht mehr im spontanen Erleben, sondern im bewußt erinnernden Verweilen, welches zunächst den sachlichen Gegenstand eventuell mit bestimmten sachlichen Gestaltqualitäten erlebt und erst daran gewisse Erinnerungen reiht. Hier sollen uns nur die spontanen physiognomischen Charaktere der Erlebnisse beschäftigen. Nicht nur jene Gegenstände unseres Schreibtisches, sondern unser gesamtes gegenständliches „Milieu" erscheint uns nun voller allgemeiner, oft tiefreichender Einflüsse auf unser Gesamtbefinden. Wieviel mehr die uns umgebenden Menschen! Vollends können politische oder wissenschaftliche Fragen „beunruhigend" oder „berauschend", „erfreuend" oder „bedrückend" sein. Dies aber war das Wesentliche an den oben angeführten Erlebnissen, an der Wirkensweise jener Eigenschaften, daß sie eine Beziehung zum Gesamt, ja oft zum Kern der eigenen Person haben. Sie wirken heilvoll und bedrohend, verdächtig und harmlos, stärkend und schwächend, einladend und abstoßend, ermutigend und einschüchternd. Sie ergreifen uns und fordern uns in unserer Ganzheit, sie nötigen zu Stellungnahmen und Entscheidungen, sie fördern und hemmen unser Schaffen und vermitteln uns die wesentlichsten Eindrücke unseres Lebens. Wie stark ist auch gerade unser Selbsterleben mit ihnen ausgestattet! Sie sind im Grunde lebenswichtiger als die Wahrnehmungen nur sachlicher Eigenschaften. Allerdings sind sie meist mit solchen verbunden, aber wir bemerken, daß sachliche Wahrnehmungen in reiner Form eigentlich viel seltener sind als wir denken. — Hier erhalten auch Levy-Brühls Gedanken von den puissances bienveillantes et hostiles, der catégorie affective, der Prävalenz des Emotionalen, des Prälogischen ihren rechten Ort.

In dem Für und Wider, Mit und Gegen jener Erlebnisse vollzieht sich unsere eigentlich existentielle Kommunikation mit der Welt, unser existentielles Ausgeliefertsein, unsere Abhängigkeit von ihr und unsere Wirkensmächtigkeit in ihr. Wir nennen diese Erlebensweise im Anschluß an Straus[18]) die *pathische* im Gegensatz zur *gnostischen*, welche die sachlichen Eigenschaften mit ihren engbegrenzten Wirkensmöglichkeiten erfaßt[19]). Im

[18]) E. Straus, Geschehnis und Erlebnis S. 48/49 u. allg. — Nach entsprechenden Gedanken wäre in den Arbeiten von Ludwig Klages zu suchen, deren Durcharbeitung mir nicht mehr möglich war.

[19]) Wir scheiden also pathische und gnostische Gestaltqualitäten (primäre Anschauungsqualitäten).

Gnostischen nehmen wir wahr, im Pathischen empfinden wir. Im Pathischen stimmen uns die Dinge froh oder nachdenklich, noch bevor wir sie gnostisch recht erkannt haben. Im Gnostischen „interessieren" sie uns nur. Im Pathischen stehen wir mitten darin, im Gnostischen gegenüber oder eigentlich nebenbei. Im Gnostischen sind wir fragend, im Pathischen sorgend zur Welt gestellt. — Bei uns nimmt das Pathische nur selten den ganzen Bereich unseres Erlebens ein, — so wenn der Euphoriker oder der Manische alles umarmen möchte, weil „alles mit ihm geht", — oder wenn den Gereizten, Bedrohten der „falsch" liegende Bleistift ärgert und jedes Geräusch als feindlich erschreckt. Gewöhnlich erscheint es in Erlebnissen der obigen Art. Vorhanden ist es aber auch als pathische Unterschicht in der sachlichen, gnostischen Alltagserfahrung. Was in den Extremen der Stimmung oder im Pathologischen das seelische Gesamtgeschehen erfüllt, ist in der gewöhnlichen ausgeglichenen Mittellage nur abgeblendet. Denn ähnlich wie in der Wahrnehmung eine Indifferenz der Aufmerksamkeit durchaus kein wahlloses, ungesteuertes (unkonstituiertes) Wahrnehmen aller „Gegebenheiten" gestattet, so bedeutet die pathische Indifferenz kein pathisches Nichts, kein Fehlen der pathischen Unterschicht [20]). Unser pathisches Mitsein mit der Welt ist dort nur verhüllt und geordnet in einem sachlichen Gegenüber. Jeden Augenblick könnte diese Hülle und Ordnung durchbrochen werden. Das rein gnostische Erleben ist, wenn das Bild gestattet ist, wie ein breiter Ölstreifen auf dem Strom des Pathischen. Dieser kann jenen jederzeit in Unordnung bringen oder beiseiteschieben, jener glättet die Bewegungen dieses und ist besonders schön, wenn dieser ruhig dahinfließt [21]).

Wir kehren nun zu den primären Anschauungscharakteren des Primitiven zurück. Die Prüfung des Materials ergibt, daß die obige Zeichnung des Pathischen auch für jenes Material zumindest mit großer Annäherung zutrifft. Auch der Primitive wird durch seine primären Anschauungsqualitäten im Gesamt seiner Person behelligt; auch er ist ihnen mit seinem ganzen Sein preisgegeben, — ja allem Anschein nach in noch stärkerem Maße als wir den unseren. Bedenken wir nun, einen wie breiten Raum das obige Material anläßlich der Zaubermedizinen, der Tier- und anderen Tabus, der Ordalie, der sonderbar wirkenden Gegenstände und Lebewesen, des Totenglaubens, des Häuptlingszeremoniells usf. im Zauber des Primitiven einnimmt, — in wieviel stär-

[20]) Vgl. E. Straus, Geschehnis und Erlebnis S. 48/49.

[21]) Man bedenke noch die Wichtigkeit und den Umfang des Pathischen im seelischen Geschehen des Kindes, des Jugendlichen, der Frau, des Alters, der Masse! — Die frühere Ethnologie ging im Grunde zumeist — auch wo sie von Gefühlen und Instinkten redet — vom Gnostischen aus, ohne daß ihr das Wesen und der Umfang des Pathischen innerhalb des modernen Seelenlebens vertraut war. Wenn nun auch gerade das Gnostische im europäischen Leben besonders großartig ausgebaut und typisch ist, so lag darin doch eine unzulässige Verengung ihrer Ausgangsbasis.

kerem Maße als wir muß er in jener pathischen Grundschicht leben! Vergegenwärtigen wir uns hierzu, daß es ja gerade das Wirken ist, das im Substanz- und Eigenschaftserleben den zentralen Platz einnimmt, und daß dieses Wirken, spezifisch und unvariabel, für ihn jeden Augenblick, passiv und aktiv, von einschneidendster Bedeutung sein kann, — so wird die Bedeutung des Pathischen für den Primitiven immer deutlicher. Es ist ihm öfter und eindringlicher gegenwärtig. Er vermag sein Ich weniger von der existentiellen Verhaftung in der Umwelt zu differenzieren [22]). Alles lebt, sein Leben ist von allem abhängig, allem preisgegeben, alles kann zum Omen werden, alles ist auf ihn bezogen, alles kann auf ihn wirken, aber auch alles kann ihm hörig sein [23]). Deshalb ist seine Welt durchaus nicht chaotisch; es gibt sehr starre Spezifitäten (siehe oben), Grenzen und sehr eindeutige Ordnungen in ihr, aber sie ist in der Möglichkeit ihres Wirkens auf ihn und in der Möglichkeit der Beeinflussung durch ihn h o m o g e n ! In solchem Sinne ist seine Welt „egozentrisch" erlebt. Der pathisch Erlebende steht mitten darin.

Dies ist der wesentlichste Zug der anthropologischen Struktur (der Grundbedingungen) seines Substanzerlebens. Sein Inderweltsein ist in Richtung des Pathischen verlagert. Was bei uns begrenzt und abgeblendet ist, steht in seinem Bewußtsein breit im Vordergrund.

3.

Während in klassischer Weise Hume die Wirklichkeit nur in Elementen, Teilen gegeben sah, deren Zusammenfügung, Zuordnung nur durch Gewöhnung und Erlernung vollzogen würde, hat besonders die Gestalttheorie zu erweisen gewußt, daß das Ganze nicht die Summe seiner Teile, sondern der Teil nur als Teil eines Ganzen konstituierbar ist. Das Ganze ist am Teil als Ganzes betreffbar. Das Ganze ist nicht beliebig in Teile zerlegbar, soll es nicht seine Eigentlichkeit verlieren [24]).

---

[22]) Was wir natürlich auch nur zum Teil können (s. o.). Nur moderne Kranke zeigen Extremfälle des Mangels wie der Übertreibung dieser Differenzierung. Eine Schizophrene Minkowskis schildert folgendermaßen: «Tout est immobilité autour de moi. Les choses se présentent isolément, chaquune par soi, sans rien évoquer. Certaines choses qui devraient formir un souvenir, évoquer une immensité de pensées, donner un tableau, restent isolées. Elles sont plutôt comprises, qu'éprouvées. C'est comme des pantomimes, qu'on jouerait autour de moi, m a i s j e n ' y e n t r e p a s , j e r e s t e e n d e h o r s. (!) J'ai mon jugement, mais l'instinct de la vie me manque ...» Siehe Minkowski, Le problème du temps en psychopathologie, a. a. O. p. 236; ebenda (S. 255) schildert M.: ... «le débile n'arrive pas à isoler son moi, sa personalité du flux, de ses états de conscience. Il se comfond avec eux.»

[23]) Dies trifft auch Cassirers Bemerkung: „Er ‚hat' den Gegenstand nur, indem er von ihm überwältigt wird; er besitzt ihn nicht, indem er ihn fortschreitend für sich aufbaut, sondern er wird schlechthin von ihm besessen (Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken, S. 96)", — wenn wir auch diese Tatsache in anderem Lichte sehen als er.

[24]) Wieweit die Frage nach dem Einen, nach der Differenz von Einheit und Vereinigung in der Gestalttheorie gelöst oder nicht gelöst ist, wie nahe die Gefahr

Wie verhält es sich nun beim primitiven Material? Ist das Ganze die Summe seiner Teile — oder ist es mehr als diese? Ist der Teil ein selbständiges Element, seine Veränderung für das Ganze in der Regel nur von geringer Bedeutung — oder ist er nur Teil innerhalb eines Ganzen, das Ganze an ihm zutiefst betreffbar und von ihm nicht wegzudenken? Wie steht es mit der Repräsentation des Ganzen durch seine Teile?

Bei der Beantwortung dieser Fragen sind wir mehr auf Substanzen als Teile von Personen und Tieren als von Dingen angewiesen (vgl. oben S. 3. 105).

Betrachten wir zunächst wieder die Teile von Pflanzen, Tieren, Menschen, welche für die allgemeinen Zaubermedizinen gebraucht werden, wie Schweiß, Blut, Haut, Nägel, Klauen, Haare, Speichel, Fett, Blätter, Blüten, Rinde, Galle, Knochen, Leichenwasser usf., so ist bei ihnen zwar das Ganze, dem sie angehören, wichtig und oft für ihre Auswahl entscheidend; aber doch gelten sie auch oft als relativ selbständige Elemente. Es gibt hier viele Abstufungen nach beiden Seiten hin. Speiserest und Schweiß des Häuptlings oder das Blut von bestimmten Opfertieren werden sicher vornehmlich nur als Teile dieser besonderen Ganzen erlebt, so daß das Ganze von ihnen nicht wegzudenken ist, — dagegen erscheinen Blut und Fett, Haare und Knochen u. ä. oft als relativ selbständige Substanzen.

Allgemein beliebt ist folgendes. „Für andere Weise, durch Zauber zu schaden, sammelt man, was immer von einem Menschen zu bekommen ist: Haupthaare, Nägelabschnitte, Fäden seines Zeuges — und wirft es dann mit schweren Verwünschungen in einen Teich oder eine Quelle. Daraufhin wird der Verwünschte abmagern und langsam hinsterben.“ [25]) Oder wenn man bei den Arunta einen Grasstrick tschinto in die Spuren eines Gegners hält, so wird jener von furchtbarem Fieber verzehrt werden [26]). Besonders kennzeichnend war in diesem Zusammenhang die Geschichte von der alten Frau, welche die Spur eines Gegners verbrennen wollte, dabei aber versehentlich die ihrige ergriff. Sie fiel sogleich selber ins Feuer und kam dabei ums Leben. — Auch der Name, der als Teil des Menschen angesehen werden kann, wird aus solchen Gründen oft verborgen gehalten. So soll man auch den Mann nicht bei Namen rufen, wenn er auf der Jagd ist, oder den Namen des Löwen aussprechen, wenn man in der Steppe sein Geheul hört.

Wir treffen also hier die oben zu heilsamen Zwecken benutzten Teile als Angriffspunkte von Analogiehandlungen wieder, welche mit Hilfe jener den Gegner als ganzen treffen. Das Ganze ist hier deutlich

---

eines Gestaltatomismus liegt, darauf brauchen wir nicht einzugehen, da uns hier die obigen Feststellungen genügen.

[25]) Siehe Gutmann, Dichten und Denken der Dschagga-Neger S. 165.

[26]) Spencer and Gillen, The Arunta II p. 407. Zu diesem und dem übrigen vgl. oben S. 41 ff.

an seinen Teilen, ja anscheinend an jedem beliebigen Teil betreffbar. Das letztere ist sehr wesentlich (einem Stich in das Herz schreiben auch wir tödliche Wirkung zu). Es erinnert uns an die unvariable, sich auf jeden beliebigen Teil der Umgebung erstreckende Wirkung der Substanzen. Wie dort eine spezielle, variable Kommunikation zwischen der wirkenden Substanz und den Teilen ihres Umfeldes fehlt, so hier zwischen den Teilen und ihren Ganzen. — Ist das Ganze nun noch etwas über einen solchen Teil oder die Summe seiner Teile hinaus? Wir können es, ohne zu konstruieren, wohl kaum beantworten. Also vermögen unsere obigen, uns von unseren Kategorien zur Verfügung gestellten Alternativen nur in beschränktem Maße den primitiven Tatbestand zu erfassen. Es liegt hier nicht so einfach wie bei den beiden früheren. Es ist nur gut, daß wir auf solche Fälle treffen.

Festhalten können wir aber an diesem: Innerhalb unserer Fälle ist das Ganze an einem beliebigen Teile vollständig betreffbar und — oft — vollständig repräsentiert. Es ist von ihm nicht wegzudenken. Die Rolle des Ganzen im Erleben des Teiles ist nach beiden Seiten der Alternative hin abgestuft. — Ob hinter den Teilen auch noch das Ganze selber als Summe der Teile oder als mehr als diese erlebt wird, ist hier unwichtig und nicht beantwortbar. Wenn der Primitive den Gegner mittels seiner Fußspuren zu Schaden bringen will, so steht jedenfalls neben dem Erlebnis „Fußspur des Gegners“ nicht ein Erlebnis „Gegner unversehrt, jenseits der geschädigten Fußspur“!

Hier drängt sich die Ähnlichkeit mit dem Bilde, der Maske, der Form des Dinges auf. Das gleiche Verhältnis, welches hier zwischen Ding und Teil besteht, besteht auch zwischen Urbild und Abbild. Wir könnten demnach auch das Bild als Teil des Dinges auffassen.

Hierher gehört noch folgendes. Die Maske verändert meist nur das Aussehen und damit das Wesen des Kopfes des Tänzers, damit zugleich aber doch den ganzen Menschen. Die Änderung an einem Teil bringt Veränderung des Ganzen mit sich. — Daher auch die Entschuldigung des Jägers bei herdenmäßigen Jagdtieren. Man will das erjagte Wild gut stimmen, damit sich nicht die Herde oder die Gattung als ganze hinfort dem Jäger entzieht. Besonders wesentlich ist hier der Zusammenhang zwischen der Sippe und dem Einzelnen (Sippendiät, Prinzip der Reziprozität, Sippenbesitz usf.). Gerade hierbei gibt es ausgezeichnete Teile innerhalb des Ganzen, denen besondere Wirkung auf das Ganze zukommt. Wir meinen das Verhältnis des Häuptlings zu seinen Untergebenen und das Verhältnis des Führertieres zu seiner Herde (siehe oben).

Hier sei noch des Feldes gedacht, an dessen einer Stelle eine besonders mit Kindern gesegnete Frau oder ein großer Yams-Knollen eingegraben wird, und das dadurch als Ganzes fruchtbar werden soll. Oder der Waldrebenranke, deren Saft geschmeidig macht, weil die Pflanze als ganzes so schmiegsam ist. Auch bei der eigenartigen Wundenbe-

handlung durch die Kühlung des Pfeiles, der sie hervorgebracht hat, — eventuell auch bei Lockerung der Bogensehne, welche dazu dient, die Muskeln des Tieres zu lockern und zu schwächen, welches mit ihrer Hilfe geschossen wurde, — geht es wie bei einer Teil-Ganzes-Beziehung zu. Wir dürfen vermuten, daß auch hier — ähnlich wie bei der Fußspur — durch einmalige Berührung eine dauernde Teil-Ganzes-Beziehung gestiftet wurde (vgl. oben die Anmerkungen S. 46 ff.).

Bei den so häufigen Omina kann man ebenfalls eine Teil-Ganzes-Beziehung vermuten. Das Omen ist der Indikator eines Geschehens oder Zustandes. Dies wäre am ehesten erklärlich, wenn er selber als Teil (manchmal als verursachender Teil) des Gesamtgeschehens erlebt würde.

Möglich ist hier ein vorläufiger Ausblick auf das Wesen der Person. An Bild, Name und anderen Teilen war die Person betreffbar; auch an der Seele; denn was der wulu auf seinen Streifen erleidet, erleidet auch der Schlafende. Dazu kommen die Verwandlungsmöglichkeit und besondere Linien in der Seelenauffassung. Wir erwähnten schon oben, daß der Tänzer durch das Anlegen einer Maske zum Aracufisch wird. Zugleich weiß man aber doch, oder weiß er zumindest vorher und nachher, daß er dieser Mann ist, welcher so zum Aracufisch wurde. Er ist dies und (zugleich) jenes. Im Traum kann er hier und zugleich dort sein. In dieser Richtung liegt oft die Seelenvorstellung: die Seelen sind zwar Teile des Betreffenden, können aber zugleich von ihm abgelöst und ihm gegenübergestellt werden. Dies ist besonders auffällig. Vielleicht kann die Seele deshalb als Teil dem Ganzen gegenübergestellt werden, weil sie dieses repräsentiert wie kaum ein anderer Teil. Auch in der Ekstase und bei der Ordalie erlebt der Primitive ja ein solches „Gegenüber" eigener Eingebungen und Gedanken, die allerdings nicht als Teile von ihm erlebt werden. Es denkt in ihm, ohne daß wir eine deutliche Spaltung des Bewußtseins feststellen könnten wie beim Depersonalisierten. Näheres zur Person siehe unten S. 136 ff.

4.

Wir würden auf atomistischem Boden bleiben, wollten wir nur das Erlebnis der einzelnen Substanzen (und Personen) zeichnen und nicht auch die Art, in welcher sich das Miteinander mehrerer Substanzen (und Personen) im Umfeld zu einem bestimmten Zeitpunkt oder während einer bestimmten Zeitstrecke vollzieht. Für eine solche Ordnung des Miteinanders im Umfeld kennen wir im Grunde zwei Möglichkeiten: die des Arrangements, in welchem alles topographisch festgelegt ist, und für die Bewegungen nur ein oder zwei Freiheitsgrade bestehen (Maschinentheorie), — oder die der dynamischen Selbstregulierung eines Feldes zum Gleichgewichtszustand hin. Prüfen wir nun, wieweit unser

Zaubermaterial der einen oder der anderen Möglichkeit entspricht oder eine neue Konzeption der Feldordnung verlangt!

Nähert sich nachts ein Dieb dem durch geplatzte Früchte oder verschlungene Lianenschnüre geschützten Hause, so wird er — im Glauben der Primitiven — ebenfalls platzen, oder es werden sich seine Gedärme ebenso verschlingen. Hält man den tschinto-Strick in jemandes Spuren, so wird er vom Fieber verzehrt werden. Richtet man eine Spitze aus der Ferne oder Nähe auf einen Gegner, so wird er abmagern und sterben. Hier geht es merkwürdig einfach zu. Nichts wird gesagt über die durch seine Veranlagung und Lebensgeschichte bedingte Körperkraft und Gesundheit oder über die anderen Lebensverhältnisse des Gegners. Es trifft Junge und Alte, Reiche und Arme, Kinder und — mit Vorliebe — vollkräftige Männer, wie der „wahllos fressende" Tod im mittelalterlichen Totentanz. Auch die mannigfaltigen möglichen Hindernisse eines Schadenszaubers werden nicht erwähnt. Selbst die Kraft des Zaubernden spielt nur in bestimmten Fällen eine Rolle. Es liegt eine eigenartige Eindeutigkeit der Situation vor. Nur der angesetzte Zauber, die verbrannte Spur, die tödliche Spitze, die geplatzten Schutzfrüchte treten beherrschend und deutlich hervor, während alles andere nur als unwirksamer, unkonturierter Untergrund erscheint. Die Kraftlinien des „Einen" (Zauberdinges oder Handlung) beherrschen das ganze Feld, aber ohne daß eigentlich andere Kraftlinien daneben wirklich erlebt werden. Es ist kein echter Gleichgewichtszustand, weil es keine echte Auseinandersetzung gibt, da ja die Gegenspieler gar nicht deutlich in Erscheinung treten. Es besteht auch kein vorher vorhandenes, übergreifendes Arrangement. Unsere obige Alternative, welche uns unsere Kategorien zur Verfügung stellten, ist hier unbrauchbar. Vielmehr scheint die Ordnung in der momentanen Feldsituation durch das unbeschränkte, totale Vorherrschen (Irradiation, Emanation) *eines* Agens bzw. eines Bündels mehrerer gleichgerichteter gewährleistet. Der böse Blick macht eine Speise tödlich, ganz gleich wer sie ißt, und wann er sie ißt.

Wie aber nun, wenn — wie oft — ein Zauber mißlingt, oder der Schutz vor fremdem Zauber nichts nützt? Dann war der Gegenzauber stärker oder der eigene zu schwach oder falsch angesetzt. Die Situation ist gemäß dem nachträglichen Feststellen und Überlegen umgekippt; es herrscht jetzt oder schon seit einiger Zeit nur der feindliche Zauber vor. Es gibt wohl ein Abwägen und Gegeneinanderzaubern, aber die Entscheidung fällt nicht sachlich in einem Kompromiß, sondern in der Art unserer Kippfiguren, worauf wir unten noch zurückkommen werden. Entweder beherrscht das eine oder das andere total die Gesamtsituation. Es gibt also keine echte Auseinandersetzung. Sonst hätte das Mißerfolgserleben zur Durchbrechung jener Weltanschauung führen müssen. Auf die hier vermutete Art ist es im Rahmen

des primitiven Zaubers nichts Absonderliches. — Der starke Schutz ist dann das neue Totalagens der gänzlich veränderten Situation oder ein Schirm (siehe oben), was allerdings schon ein bescheidener Ansatz zum Arrangement wäre.

Besonders schön finden wir diese Anschauungsweise bei den ins Gebiet der Analogiehandlungen gehörenden Jagd- und Kriegstänzen. Alle die mannigfaltigen, unabsehbaren Bedingungen, denen ein großer Jagdzug oder ein Krieg ausgesetzt ist, verschwinden hinter dem hier und jetzt gemachten Zauber. Ist der Jagdtanz oder der Kriegstanz vollzogen, so ist eigentlich für alles Wesentliche gesorgt. Kommt es dennoch anders, so hatten die Feinde eben einen stärkeren Zauber, welcher die ganze Situation leider zum Umkippen brachte. Es ist eine eigenartige Starrheit des Weltbildes.

Wir müssen nun diese Ergebnisse mit den früheren in Verbindung bringen. Stets sind wir bei jedem Abschnitt ohne Benutzung des vorherigen direkt vom Material ausgegangen, um somit nicht Fehler des vorigen Abschnitts weiterzuschleppen. Nachträglich müssen sich aber alle die Einzelergebnisse in Zusammenhang bringen lassen.

Wenn wir uns die oben so oft gefundene spezifische, unvariable Wirkensweise der Dinge auf die gesamte Umgebung oder beliebige Teile derselben vergegenwärtigen, so stimmt dies mit den letzten Ergebnissen genau überein. Außerdem ist es verständlich, daß wer mehr nur fragend zur Welt gestellt ist, eher eine Mannigfaltigkeit der Dinge gegenwärtig hat als der Sorgende. Dieser kennt — in Extremfällen auch bei uns — nur weniges oder gar nur eines, ein Ziel, ein Argument, einen teuren Menschen usf., dem gegenüber alles andere als unkonturierter Untergrund verschwimmt. In diesem Sinne könnte man etwa von einem „beschränkten" Blick des Primitiven über sein Umfeld sprechen; wobei jedoch zu beachten ist, daß jenes eine beherrschende Ding sehr weitreichende Wirkungen auszulösen vermag.

Fassen wir nun den Gegenstand wieder als Strömung, die allem, was ihr in den Weg kommt, d. h. was zur Situation gehört, ihr Gesetz aufzwingt, — so erscheint uns die Ordnung der Situation durch das Vorherrschen jeweils nur e i n e r Strömung bzw. e i n e s Strömungscharakters geradezu notwendig. Dem Pechvogel und dem Mann mit der rosa Brille geht es im Grunde bei uns ebenso. Es ist ja nicht die Wirkung eines „Dinges", sondern der eine Charakter der einen entscheidenden Strömung, welcher die Lage bestimmt.

[Zum Eins-und-Vieles-Problem gehört auch das Vorkommen der Gattungsbegriffe und das Zählen. Wir erwähnten oben, wie stark das einzelne Jagdtier an die Herde, und der einzelne Mensch an seine Sippe gebunden ist. Hierher gehört die eigenartige Sitte der familiären Klassifikationen, wobei etwa alle älteren Frauen als Mütter, alle älteren

Männer als Väter usf. angeredet werden. Hier überschneiden sich naturgemäß Teil-Ganzes- und Eins-und-Vieles-Frage.

Das Zählvermögen umfaßt meist nur geringe Summen, worüber hinaus man nur noch „viele" kennt. Aber doch wird auch bei großen Summen das Fehlende erkannt. Es scheint, daß man hier mehr eine Gesamtgestalt der Herde usf. erlebt als die Zahl der Tiere. Oder besser die Zahl ist nicht eine Abstraktionsklasse in bezug auf die Gleichmäßigkeit von Gegebenheiten, sondern eine Qualität (!) des Ganzen, welche man mit den Qualitäten anderer Ganzer (Muschelsummen) in Vergleich setzen, aber nicht in Zahlen angeben kann.]

5.

Wir kommen darauf zurück, daß wir uns oben die methodische Freiheit nahmen, bei der Substanzbesprechung von dem Zeitmoment vorerst zu abstrahieren. Wir müssen uns aber darüber klar sein, daß die so gewonnenen Ergebnisse einer Ergänzung und Bestätigung durch die Zeituntersuchung bedürfen. Denn das Zeitmoment ist ja nicht nur dann vorgegeben, wenn man von einer (in einer „Zeit") ruhenden Substanz und ruhenden Eigenschaft oder von ihren (in einer „Zeit" sich entfaltenden) Wirkungen, von (in einer „Zeit" strömenden) Strömungen spricht, sondern auch bei der Momentansituation, dem Jetztschnitt. Denn entweder ist der letztere ein wirklicher Schnitt, dann ist er erkenntnismäßig ganz unergiebig, dann ist er nur Übergang, nur Grenze und nur durch das vorher und nachher Gegebene konstituierbar [27]). Oder er ist — wie fast immer in der Psychologie (Expositionszeitminimum!) [28]) — eine sehr kleine Zeitstrecke etwa wie der tote Grenzstreifen zwischen zwei Staaten; dann ist die Bedeutung der Zeit ebenfalls unbestreitbar. Die Differentialrechnung macht gerade von solchen kleinen streckenhaften Schnitten Gebrauch. Newton faßte sogar die Anfangssituation eines physikalischen Verlaufs in dieser Weise, so daß er die Anfangsgeschwindigkeit dazurechnen konnte, wobei also keine scharfe punktförmige Konstatierung dieser Anfangssituation möglich war, — eine Schwierigkeit, welche die Quantenmechanik in den Mittelpunkt des Interesses gerückt hat.

Zumeist sind aber auch diese kurzen Zeitstrecken nicht aus sich selber, sondern nur durch ihr „vorher" und „nachher", d. h. durch das Erlebenskontinuum (siehe oben) konstituierbar. Hierauf muß auch gegenüber der Gestalttheorie hingewiesen werden, die m. E. in Gefahr

---

[27]) Dies gilt auch gegenüber philosophischen Bemühungen, aus dem blitzartigen Augenblickserleben besondere existentielle Erlebnisse und Erkenntnisse zu gewinnen, wie es in der Mystik und auch bei modernen Theologen (Karl Heim) geschieht.

[28]) Vgl. die Unterscheidung von mainenant und présent bei Minkowski und zwischen Jetztpunkt und Gegenwart bei Binswanger.

steht, bei ihrer Betonung der Momentansituation in einen Atomismus von Jetztschnitten zu verfallen. Bei der Behandlung von Lohn und Strafe zeigt sich z. B., wie sich der Sachverhalt, besonders das „noch nicht" und „vorher", mit einer Jetztschnitt-Topographie nicht befriedigend erfassen läßt.

Dem Substanzerleben ist also das Zeiterleben vorgegeben. Ohne daß der Augenblick als Teil eines in der Zeit sich verwirklichenden Ganzen erlebt wird, ist nicht einmal eine einfache Wahrnehmung möglich. Wir haben uns daher — nach der Raumbesprechung — dem Zeitmoment als dem zentralsten Thema des primitiven In-der-Welt-seins zuzuwenden.

Kapitel 6.

Anmerkungen zum primitiven Raumerleben.

Zwischenein seien einige kurze Bemerkungen zur Frage des primitiven Raumerlebens gemacht (vgl. Einleitung S. 4).

Die Ergebnisse der Eins-und-Vieles-Frage, die geringe Differenz zwischen Nah- und Fernwirkung, die oben so oft erwähnte unvariable Wirkensweise der Dinge auf ihr gesamtes Umfeld oder beliebige Teile desselben — weisen darauf hin, daß der erlebte, gegliederte Raum nicht in unserem Sinne als eine Verweisungs- und Beziehungsganzheit sich dem Primitiven darbietet, sondern durch die Totalirradiation des einen Agens als Gesamt bestimmt und homogenisiert wird. Die Homogenisierung ist besonders deutlich durch den so häufigen Wortzauber gegeben. Was der einfache Spruch bei der Kula-Magie zeigt, erreicht die Musik, der Tierschrei und der Ventriloquismus des Schamanen in höchster Vollendung.

Die geringe Differenz zwischen Nah- und Fernwirkung scheint auch ein anderes Erleben der Dimensionalität des Raumes zu enthalten. Auch bei uns ist die Dimensionalität des Raumes in der „Räumlichkeit des zuhandenen Zeuges" (Heidegger) primär noch verhüllt. Es vermag daher das Erlebnis dieses zuhandenen Zeuges, also der Substanz, auch das Erleben der Dimensionalität in gewisser Weise zu bestimmen.

Die Frage nach dem Aufbau des erlebten Raumes von der eigenen Person her ist hier ebenfalls von Wichtigkeit. Sie weist darauf hin, daß die „egozentrische" Art, wie der Primitive die eigene Person inmitten seines Umraumes erlebt, für das Raumerleben konstitutiv sein wird [29]).

Neben dem gegliederten, g n o s t i s c h e n Erlebensraum, den wir „Geographie" nennen wollen, kennen wir den symbolischen, p a t h i s c h e n Raum, der als „Landschaft" bezeichnet werden soll. Gerade die Art, in der wir eine Landschaft (im gewöhnlichen Sinne gemeint)

[29]) Vgl. dazu Franz Fischer, Klinik des Raumerlebens ...

erleben, ist für den letzteren Erlebensbereich kennzeichnend. Wir pflegen dabei nicht die geologische Struktur, bestimmte Höhen- und Längenmaße, die Natur des Bodens oder andere sachliche Einzelheiten zu betrachten, sondern uns einem beglückenden, anheimelnden, abstoßenden, öden, großartigen Gesamteindruck hinzugeben. So gibt es für uns die Landschaft des stillen Winkels und die der endlosen Weite, heroisch-politische Landschaften mit kämpferischem Potential. Wir kennen den „ernsten Wald" und den „frohen Tag", einen „heiteren Morgen" und eine „sanfte Nacht". In diesem Sinne erfahren wir eine Stimmung und eine Gebärde des Raumes. Diese Landschaft kann uns Heimat werden; dort erhalten Berg und Wald, Baum und Haus vielsagende Anschauungsqualitäten. Hier ist uns bei dem obigen Erlebnis „jene Burg dort oben" das „oben" nicht eine Dimension des gegliederten, gnostischen Raumes, sondern ein symbolischer Gehalt, der sich auf unser Gesamtdasein als ein im Raum sich entfaltendes bezieht. Hier ist uns die „Weite" der Landschaft nicht als dimensionale Entfernung gegenwärtig, sondern „packt" uns als eine Stimmung der Befindlichkeit unseres Daseins überhaupt. Oben, unten, weit, eng, nah, fern, leer, offen, begrenzt, unendlich, hinter uns, vor uns, — sind dann nicht im Raum befindliche Daten, sondern gehören ihm als eigentlich unlokalisierbare Charaktere an. Daher lassen sich auch in ihnen seelische Zustände wiedergeben.

Das Zeichen der „Geographie" dagegen ist die Karte, sie kennt keinen Horizont und keine Heimat. Wir selber leben dauernd in der Überschreitung der Grenzen der Landschaft, des Horizontes zur Geographie hin (Straus). Wir leben schon mehr in der Geographie als in der Landschaft, ohne doch in ihr „zuhause" sein zu können [30]).

In der „Landschaft" sind auch die pathologischen Erscheinungen beheimatet, die dann allerdings auch das gnostische Raumerleben zu ändern vermögen. Der veränderte Lebensgehalt findet seinen Ausdruck in einem veränderten gnostischen Raumerleben. — Fischers Kranke [31]) war vom „Hinauffallen angefallen", alle Dinge, auch sie selbst, „fielen hinauf". In einem anderen Falle fiel alles hinab. (Auch wir kennen ein Sich-fallen-lassen.) Oder es war alles verwirrt, so daß die Kranke sich vor der Fortbewegung scheute, aus Furcht, sich im Raume zu verlieren. — Die Platzangst bezieht sich offenbar nicht auf den gnostischen Raum. Die Scheu vor der Selbstverwirklichung äußert sich in der Scheu vor dem Hinausgreifen in den als Medium dieser Verwirklichung, also pathisch erlebten Raum. Beim Schwindel wird die drohende Tiefe oder Weite nicht als anschauliche Raumdimension, sondern als Repräsentant der Bedrohtheit des Daseins überhaupt erlebt.

---

[30]) Vgl. hierzu die obigen Ausführungen zum Wesen des pathischen Erlebens und S. 90.

[31]) F. Fischer, Über die Wandlung des Raumes im Aufbau der schizophrenen Erlebniswelt. Nervenarzt 7. Jahrg., Berlin 1934, S. 84 ff.

Wir müssen nun an Hand der tabuierten Räume, des eigenartigen Erlebens des undurchdringlichen Busches, des weiten Meeres, des „dort draußen" und „hier drinnen", der Ferne und Nähe, des Himmels, des Grabes, des Totenlandes und Totenweges u. a. fragen, wieweit hier der symbolische (pathische) Gehalt des Raumes vor dem gnostischen Gehalt im Erleben den Vorrang hat bzw. etwas diesem Vorrang Ähnliches vorliegt. Die unlokalisierten allgemeinen Charaktere dieser Räume im Verein mit den obigen Tatsachen der Homogenisierung des Wirkensraumes und der Stellung der Person darin — weisen augenscheinlich sehr stark in diese Richtung. Auch die mythologische Art der Raumorientierung (Himmelsrichtungen) deuten auf die Prävalenz des pathischen Lebensraumes, auf die Landschaft hin.

Kapitel 7.

Das primitive Zeiterleben.

Wir wenden uns nun dem Schlüsselthema des In-der-Welt-seins des primitiven wie des modernen Menschen zu. «Le temps nous sert seulement de fil conducteur, de phénomène le plus représentatif des diverses modifications que peut subir la structure de la vie mentale, soit dans la domaine du normal, soit dans la domaine du pathologique. Que ce soit cependant au temps, que nous assignons ce rôle, de préférence à tout autre phénomène, cela dépend justement de la place centrale, qu'il occupe dans notre vie.» [32]) Die Zeit ist das zentralste und zugleich das schwierigste Thema. Allerdings können wir auch gerade hier auf die Vorarbeit der Psychiatrie, insbesondere auf Gedanken von Hönigswald, Straus, Minkowski, C. Schneider, Bergson und Heidegger zurückgreifen.

Zunächst müssen wir unser Zeiterleben und unsere Gedanken über die Zeit wieder auflockern und dazu bestimmte Unterscheidungen voranstellen. Einmal handelt es sich natürlich niemals um die physikalische Zeit, für welche die Relativitätstheorie ein Gesamt von Eigenzeiten (vierte Dimensionen) an die Stelle der absoluten Zeit gestellt hat, und in welcher es nur noch ein Nachher und Vorher, eine beliebige Verschiebbarkeit des Nullpunktes, im Grunde keine Vergangenheit und Zukunft mehr gibt. Die Kausalordnung ist dort das topographische Grundschema der Zeitordnung (Reichenbach). Die Gleichzeitigkeit ist nicht ermittelbar, aber definierbar als zeitfolge-unbestimmte, unter Ausschluß des Wirkenszusammenhangs stehende Zuordnung von Ereignissen. — Bei uns handelt es sich vielmehr um die erlebte anschauliche Zeit. Hier wollen wir scheiden zwischen explizitem und implizitem Zeiterleben.

[32]) E. Minkowski, Le problème du temps en psychopathologie, a. a. O. p. 234.

Das explizite Zeiterleben umfaßt alle bewußten, klaren oder undeutlichen Zeitangaben (auch alt, neu, früher), die zeitlichen Abschnitte des Lebens, des Jahres und der Geschichte, die Uhrzeit und die Zeitschätzung.

Das implizite Zeiterleben tritt nicht ins Bewußtsein, es konstituiert (siehe oben) die Struktur der kontinuierlichen Hinwendung zur Umwelt, die einzelnen Erlebnisse und ihre allgemeine historische Modalität [33]), das Gedächtnis, die Denkverläufe.

Innerhalb des expliziten Zeiterlebens sei wiederum das gnostische und das pathische Moment (siehe oben), der temps mesuré und temps vécu unterschieden. Die gemessene Zeit reiht Zeitpunkte, Zeitstellen aneinander und ordnet diese den Erlebnissen zu (Uhrzeit, Kalender); die gelebte Zeit kennt keinen uhrzeigermäßigen Ablauf, sie hat ihre Längen und Kürzen, ihre Zäsuren nach dem Bedeutungsgehalt und -zusammenhang der Erlebnisse. Das Zeitmoment wird hier nicht zugefügt, sondern als integrierend, als explizite historische Modalität des Geschehens erlebt. Diese Zeit kennt Langeweile und Hast, eine ehrwürdige Vergangenheit und eine ungewisse Zukunft. In ihr erschließt sich der symbolische Gehalt der Zeit als des Mediums menschlicher Selbstverwirklichung, die Zeitlichkeit unseres Daseins überhaupt. Hier finden wir eine entscheidende Wurzel der psychopathologischen Erscheinungen.

Im impliziten Zeiterleben finden wir das pathische Moment durchweg.

Erwähnt sei noch die Unterscheidung in transeunte und immanente Zeit (Hönigswald) oder Welt- und Ichzeit (Straus), welche im Grunde alle bisherigen Unterscheidungen überschneidet. Am häufigsten ist diese Spaltung im expliziten pathischen Zeiterleben zu Hause. Denn die Weltzeit braucht durchaus nicht uhrzeigermäßig gemessen zu sein. Oft allerdings wird ihr Fortgang gerade am Uhrzeiger deutlich. — Aber diese Unterscheidung kann uns erst bei eingehendem Studium des primitiven Personerlebens beschäftigen.

Es sind nun einige Bemerkungen zum gegenseitigen Verhältnis der angegebenen Zeiterlebensweisen zu machen.

Daß wir nicht in der physikalischen Zeit „leben", ist klar. Daß aber das physikalische Weltbild gerade in diesem Punkte auf die Psychologie und das praktische Erleben nivellierend wirken kann, ist leicht einzusehen. Gerade von hier aus ist eine Forderung nach „möglichst viel Physik" in der Psychologie unmöglich. Der Gedanke der Eigenzeit kann uns bei unserem Material von Nutzen sein.

Aus Arbeiten von Ehrenwald [34]) geht hervor, daß das Zählen und Schätzen der Zeit (in unserer Scheidung zum expliziten gnostischen Zeit-

[33]) Soweit sie nicht explizit (neu, erstmalig usw.) in Erscheinung tritt.
[34]) Siehe S. 186.

erleben gehörend [35])) noch intakt ist, wenn Störungen im pathisch expliziten und impliziten Zeiterleben zu verzeichnen sind, etwa beim Korsakoffsyndrom und somatischen Läsionen, daß außerdem gerade die Zeitschätzung in Hypnose und traumlosem Schlaf, also ohne besondere Reize und Inhalte, besser ist als beim Wachleben oder Traum. Hier haben wir somit explizit Gnostisches, die durée toute pure (Bergson) in Reinkultur. Diese Zeitschätzung scheint nur biologisch variabel zu sein: es gelang, Tachychroniker (konstante Verkürzung) und Brachychroniker (konstante Verzögerung) zu unterscheiden. — Ehrenwald vermutet hierin einen primitiven Zeitsinn, welchen er mit den natürlichen Körperuhren (Semons) und der physiologischen Zeit (Mach) in Verbindung setzt, und dem ein spezielles „Sinnesorgan", etwa parallel der vegetativen Regulation des Mittelzwischenhirns, zuzuordnen sei. Wenn er weiter vermutet, daß hier ein primitives, phylogenetisch früher erworbenes Zeiterleben vorliege, so muß sich das am Material zeigen. Es läßt sich aber hier schon sagen, daß eine — wirklich — gnostisch zählende Körperzeit noch keine ebensolche Weltzeit in sich schließt, sei es aus quantitativer Begrenzung der ersteren, sei es, daß im Erleben Weltzeit und Körperzeit qualitativ verschieden sind. Immerhin sind Ehrenwalds Untersuchungen auch für uns wertvoll.

Ein ähnliches Intaktbleiben der Zeitzählung (Zeitstellenbewußtsein) gegenüber einer Trübung des pathischen Zeiterlebens in Schizophrenie und Einschlafen berichtet Carl Schneider [36]). Minkowski berichtet von einem Kranken [37]), dem der Zug zu schnell fährt, weil er dann die einzelnen Erlebnisse nicht genügend nebeneinanderstellen (zählen) kann. Auch in der Schizophrenie zeigt M. eine Tendenz auf, aus dem Entfalten der Zeit zu einem bloßen Nebeneinanderreihen umzusteigen. Damit hängt zusammen, daß ein Kranker zwar das Datum des Krieges, aber nichts über seine Beteiligung daran zu sagen weiß. Hierher gehört auch der von Straus mitgeteilte Fall, bei welchem der Patient den Zeitfortschritt nur beim Stricken (also Zählen) zu erleben vermag. Mir scheint, daß die Zeit dabei ihres pathischen, symbolischen Gehaltes entleert ist und in dieser Art erst wieder vom Schizophrenen erlebt zu werden vermag. (Man denke an den Zusammenhang von Stricken und Tratsch!) Es scheint gerade bei pathologischen Fällen ein Umsteigen von der erlebten zur gezählten Zeit, von einer symbolisch bedeutungsvollen zu einer bedeutungsentleerten Zeit und auch umgekehrt zu geben. Binswanger erwähnt, daß das denkende Hinsehen die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abblendet, während

---

[35]) Auch die unbewußte Zeitschätzung rechnen wir innerhalb unserer Scheidung hierzu. Die Ehrenwaldsche Gegenüberstellung primitiv-gnostisch halten wir nicht für glücklich.

[36]) C. Schneider, Die Psychologie der Schizophrenen, Leipzig 1930.

[37]) E. Minkowski, Le problème du temps en psychopathologie, a. a. O. p. 235 ff.

dem stimmungmäßig flackernden Sehen die Welt „an keinem Tage dieselbe ist".

Wir selber leben ständig im Umsteigen vom Pathischen zum Gnostischen und umgekehrt. Die Objektivierung unserer Lebensgestalt führt uns immer wieder zur Uhrzeit, aber die Uhrzeit weist uns immer wieder hin auf die immanente Zeitlichkeit unseres Daseins, auf unser Gewordensein und unser Fortschreiten in die Zukunft.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns dem explizi ten Zeiterleben des Primitiven zu. Wir wollen hier nach der Eigenart des pathischen und des gnostischen Momentes bzw. etwas diesem Ähnlichen und nach dem Verhältnis beider, ferner nach dem Verhältnis von explizitem Zeiterleben und Substanzerleben fragen.

Auffällig ist zunächst eine gewisse Art von Erklärungen für gegenwärtige Zustände. „Wenn der Mond stirbt, pflegt er auch heute noch wiederzukommen, der Mensch aber nicht. Wie kam das? Ein Mann hatte zwei Frauen. Eine gebar ein Kind, welches bald darauf starb. Sie sagte zur anderen: ‚Geh, wirf mein Kind in den Busch und sprich dazu: Geh und kehre wieder wie der Mond.' Jene Frau aber voll Neides sagte: ‚Geh hin und verliere dich! Der Mond aber kehre wieder!' So kommt es, daß ..." [38]) Wir könnten diese Reihe sehr lange fortsetzen. Der Rabe hat beim Feuerholen sich die Federn versengt, daher ist er so schwarz. Die Schildkröte ließ sich bei einer Wette mit dem Geier aus beträchtlicher Höhe herabfallen, daher ist ihre Schale so platt und eingeplatzt.

Es wird also eine Tatsache der Vergangenheit einfach als Ursache gegenwärtiger Zustände und Geschehnisse hingestellt. Die Vergangenheit selber kennt kein ‚Warum' [39]). Sie ist nicht eine Relation, nicht eine bloß zugeordnete Zeitangabe, sondern eine Wesensbestimmung des Dinges. Sie ist absolute, und das heißt pathisch erlebte Vergangenheit. Ein Geschehen ‚damals' erklärt eine Sache ‚jetzt'. Es gibt kein eigentliches Werden. Man spricht vom Anfang statt vom „Zwischen", man denkt ‚substantiell' statt funktionell. Die Ur-sache ist wirklich nur eine Sache der Urzeit.

Wir können hier schon die Übereinstimmung mit der oben erläuterten Wirkensweise der Substanz erkennen. Wie dort eine Sache für eine bestimmte Zeit eine Situation beherrschte, wie es besonders schön beim Kriegstanz zu sehen war, — so ist hier die Ursache keine abendländische causa, sondern die die „Geschichte" der Gattung Schildkröte, Rabe, Mond schlechthin beherrschende Tatsache bzw. Geschehnis. So eigenartig dort der Zusammenhang zwischen Erfolg und Tanz war, so

---

[38]) B. Gutmann a. a. O. S. 124. Vgl. im übrigen oben S. 42/43.
[39]) Vgl. E. Cassirer a. a. O. S. 132—149.

ist er hier zwischen Aussehen der Gattung und jenem „ursächlichen" Vorfall.

Eng damit hängt die Anschauung zusammen, daß, wer einmal Erfolg über ein Tier hatte, dann für immer ein guter Jäger dieser Tierart sein wird. Wenn man einmal Schädigung durch etwas erlitten hat, erklärt man es am liebsten als tschina (tabu) für immer. Dieses „einmal, dann immer" zeigt die gleiche enge Festlegung der Zeit, wie sie mit dem Gedanken der Strömung verbunden ist. Gerade dieses Modell trägt ja jene eigenartig starre Kommunikation von „damals" und „jetzt", von „einmal" und „immer", „Anfang" und „Ende" an sich. Unterstellen wir eine Strömung, die von Anfang bis Ende die gleiche Materialkonstante, gleiche Geschwindigkeit und gleiche Richtung hat, — so bleibt der Strömungscharakter konstant; und darum geht es im Material —, so wird uns die Erklärung eines Jetztpunktes durch die Feststellung jener gleichbleibenden Verhältnisse an einem Punkt „weiter oben" verständlich. Wir können hier schon sehen, wie das Strömungserleben vom Zeiterleben konstituiert ist (siehe unten).

Eine ähnliche Bedeutung wie die Ursprungsmythe hat die Ahnentradition, das Tun der Ahnen und dessen Wiederholung oder Erinnerung. Durch das Tun der Ahnen ist oft alles entstanden. Auch dieses kennt kein Warum, und auch hier kennt die Verbindung von ‚damals' und ‚jetzt' kein „Zwischen". Das pathische Moment spielt also auch im Erleben der Vergangenheit des eigenen Stammes eine entscheidende Rolle. Die Wiederholung des Tuns der Ahnen oder die bloße Erinnerung oder Darstellung hat eine ähnliche Wirkung, wie jenes Tun es einst selber hatte. Das Einweihen der Jugend in die Geheimnisse der Vergangenheit ist so gut wie eine Handwerkslehre. Besonders schön ist alles dieses in dem S. 39 erwähnten Beispiel von den tuschimuni bei Frobenius [40]) zusammengefaßt.

Ferner gehören hierher die großen Zeitzäsuren, die für die Zeitrechnung wesentlich sind, nämlich die Feste des Jahres und des persönlichen Lebens, besondere Stammesunternehmungen und Ereignisse der Stammesgeschichte. Zu einem Teil sind diese Feste, die ein großes Konglomerat von Zauberhandlungen umfassen, sog. Einleitungszauber (vgl. oben). Zu Beginn der Vegetation, der Ernte, eines Lebensabschnittes, des Handelszuges, des Kriegszuges, des Hausbaues usf. muß alles durch entsprechende Substanzen, Analogiehandlungen und Zaubersprüche auf „glücklich", „heilvoll" gestellt werden. Ist dieser Anfang peinlich „richtig", nach alter Sitte vollzogen, so kann eigentlich das Ende nur gut sein, — es sei denn, daß widerwärtige Gegenzauber im Wege stehen. Dieser Anfang ist also nicht nur ein zeitlicher Beginn jener Phasen oder Unternehmungen, sondern ein bedeutungsvoller Auftakt, wie das Urgeschehen in der Ahnentradition und den

[40]) Leo Frobenius, Erlebte Erdteile IV S. 75.

Ursprungsmythen. Für jene festlichen Maßnahmen ist ihr zeitlicher Ort nicht ein bloß chronologisches Datum, sondern eine integrierende Qualität. Der Primitive lebt auch hier viel weniger in einer sachlich-kalten Zuordnung von Zeitdaten zu Geschehnissen, in einer gnostischen Chronologie — besser wäre: Chrono m e t r i e ! —, sondern vielmehr in einem pathischen Erleben der Zeitlichkeit — in einer eigentlichen Chrono„logie" — eines Geschehens! — Diese Erlebensart „Anfang gut, Ende gut" weist uns auch wiederum auf den eng determinierten, strömungsartigen Charakter des betreffenden Zeitablaufes hin. Es sind nicht nur festliche Begehungen zu Beginn eines Abschnittes, sondern notwendige technische Vorbereitungen zum Erfolg. Daß dabei sicher auch etwas wie bloße festliche Daseinsfreude mitspielt, wird damit nicht angetastet.

Diese heiligen Zeiten stehen am Beginn von P h a s e n. Die Phase ist wiederum nicht eine zugeordnete Zeitbestimmung, sondern eine innewohnende Qualität des Lebens. Der Ältere ist eo ipso zauberkundiger als der Jüngere; der Jüngling ist nach Initiation an sich etwas anderes als der vielleicht wenig Jüngere, der noch vor der Initiation steht, usf. Immer wieder haben wir dieses Vorherrschen des pathischen vor dem gnostischen Moment. Die Phasen sind so ausgeprägt, daß dahinter oft das Erleben der Kontinuität zurücktritt. So weist bei der Initiation vieles darauf hin, daß hier der Tod und das Neuwerden des Zöglings dargestellt oder erreicht werden sollen. Auch Sonne und Mond und die Jahreszeiten müssen immer erst wieder besonders ‚herbeigeholt' werden. Auch Sonne und Mond erleiden Tod und Auferstehen. Allerdings wird der Schnitt zwischen Leben und Tod nivelliert.

In der Phase macht also die spezielle Zeitlichkeit in besonderem Maße das Wesen aus. Es prävaliert das Pathische vor dem Gnostischen. Das nur Gnostische scheint dem Primitiven hier viel weniger zugänglich zu sein. Zum Phasenerleben gehört die Verwandlungsfähigkeit (vgl. unten S. 137 f.).

Die Bedeutung der Gleichzeitigkeit wird ausführlicher unten bei der Besprechung der Kausalität zu erörtern sein. Hier aber weist schon eine Vorschrift wie die, daß bei der Jagd auf Vögel alle im Hause bleiben müssen, damit die Vögel draußen im Gelände bleiben, oder eine andere, daß während eines Kriegszuges nicht im Hause geschlachtet werden darf (vgl. oben S. 38, 39), wiederum auf die mehr als chronometrische Bedeutung der Gleichzeitigkeit und auf die eigenartige Enge des Zeitstromes bzw. auf die ausschließliche Möglichkeit e i n e r Strömung in einem Zeitabschnitt hin. Irgendetwas — mag es auch sehr entfernt sein — im Gegensinn dieser Strömung vollzogen, verdirbt das Ganze. Die Kausalverknüpfung mittels Gleichzeitigkeit wird uns schon hier verständlich.

Auch die Omina und Ordale, die eine besondere Kommunikation mit vergangenen, künftigen oder laufenden Geschehnissen haben, müssen

hier erwähnt werden. Wenn bei den Bergdama der Loswerfer aus der Stellung der Lose das Geschick der entfernt weilenden Frau des besorgten Gatten abliest, so liegt hier wieder der pathische Charakter der Gleichzeitigkeit und jene eigenartige, enge Festlegung der Zeit vor. Für das oben erwähnte Blutklümpchenorakel bei den Dschagga und viele andere Omina gilt das Gleiche (vgl. oben). So wie es „hier" ist, ist es auch „dort". — Die Teil-Ganzes-Beziehung, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, von Anfang und Ende, von Omen und Unheil, zeigen die gleiche Erscheinung. — Allerdings lassen sich nicht alle Ordale so deuten. Hier erschließt sich aber das Wesen der Analogie. Weil der Zeitabschnitt im Grunde nur einen Charakter der Strömung zuläßt, ist es möglich, das Gewünschte dadurch zu erreichen, daß man den notwendigen Strömungscharakter irgendwo und irgendwie — möglichst an ausgezeichneten Stellen — erzeugt.

Wesentlich ist hier noch die Tatsache, daß es eigentlich keine absolute Zeit gibt, sondern Eigenzeiten der gerade im Mittelpunkt des Interesses des Zaubernden stehenden Geschehnisse.

[Zum Schluß sei die vielfach bezeugte Unzuverlässigkeit des Primitiven bei direkten Zeitangaben erwähnt. Mit dem Zählen der Zeit wäre es demnach bei ihm schlecht bestellt. Dies würde noch einmal darauf hindeuten, daß sein Zeiterleben weniger gnostisch als vielmehr pathisch zentriert ist. — Demgegenüber steht die Fähigkeit, Tag- und Nachtstunden nach der Stellung von Sonne, Mond und Sternen genau anzugeben, sowie die Zählung nach Jahreszeiten (Winter, Regenzeiten, Erntezeiten). Dabei scheint also die sachliche Zeitmessung im Vordergrund zu stehen. Allgemein braucht allerdings die Prävalenz des Pathischen nicht eine Minderwertigkeit des Gnostischen einzuschließen.]

Wir kommen nun zur Erörterung des impliziten Zeiterlebens. Wir gliedern sie in drei Fragen nach dem Erleben:

1. des Neuen,
2. des Gewordenen,
3. des Gegenwartsaugenblickes.

1.

Wie stellen wir uns zur Zukunft und damit zum Neuen? Die Zukunft ist für uns im allgemeinen zwar nicht unübersehbar, aber doch keineswegs eindeutig festgelegt. Sie ist der Vollzug einer Mannigfaltigkeit von aus der Vergangenheit stammenden Kausalreihen, welche ebensowohl ein Beharren wie einschneidendste Änderungen hervorrufen können. So tragen wir auch unsere eigene Vergangenheit mit in die Zukunft. Das Neue ist dabei eine mehr oder minder erwartete und gewünschte oder befürchtete , von der Vergangenheit her bedingte Möglichkeit. Wir sind dem Neuen aufgeschlossen, ohne das Gewordene

verleugnen oder vergessen zu können. Gegenüber dieser allgemeinen Zeichnung des Zukunftserlebens des Gegenwartsmenschen zeigen nun schon die pathologischen Erscheinungen deutliche Abweichungen, die uns die Möglichkeit ganz anderer Erlebensweisen vor Augen führen. Wir müssen daher im Sinne der Auflockerung bei ihnen etwas verweilen.

Wir finden hier zweierlei Erscheinungen. Auf der einen Seite besteht für das Neue keine Möglichkeit der Entfaltung, weil die Zukunft eng festgelegt ist. Auf der anderen Seite vermag das Neue jeden Augenblick übermächtig zu werden, weil man stets von vorne anfangen kann [41]).

In klassischer Weise ist dem Neuen das Erscheinen versagt bei endogenen Depressionen [42]). Bei letzteren ist eine Zeitstockung (der Ich-Zeit), eine Verschlossenheit der Zukunft konstatierbar. Es gibt keinen Fortgang der Zeit, daher auch keine Erledigung der Vergangenheit, was sich im Zwang zum Grübeln, Zählen (!) und Kontrollzwang ausdrückt. Die so veränderte Vergangenheit beherrscht ungemindert das Leben, wobei es auch keine Freude und keinen Schmerz als Verlust oder Aussicht für die Zukunft gibt.

Ähnlich finden wir auch in der Melancholie die eigenartige Festlegung des Daseins durch das Gewordene, wobei es keinen Fortschritt in die Zukunft gibt. Bei Minkowski [43]) erklärt eine Kranke: «Le temps immanent sembla s'arrêter tout-à-fait.»

Eine Schizophrene bei C. Schneider erlebt den Zeitstillstand.

Besonders ergreifend ist das Nicht-vom-Punkte-loskommen im Zwang. Der Zwangskranke muß sich ewig wiederholen, stets dasselbe tun. Auch in der Sucht spielt nicht nur die Befreiung von dem Gewordenen, sondern auch der Schutz vor dem Neuen eine Rolle. Nach hinreichender Intoxikation kann das Neue nicht mehr erlebt werden.

Erwähnt sei noch die schöne Selbstschilderung eines Schizophrenen bei Minkowski [44]): «C'est une fixité absolue autour de moi. J'ai encore moins de mobilité pour l'avenir que pour le présent et le passé. Il y a en moi comme une sorte de routine qui ne permet pas d'envisager l'avenir. Le pouvoir créateur est aboli en moi. Je vois l'avenir comme répétition du passé.»

Beim Einschlafen leben wir in einem gedehnten Jetzt. Das Künftige bekümmert uns nicht mehr. Die Nacht deckt alle Sorgen zu.

Hinsichtlich des Zeitstillstandes sei hier die auch dem Gesunden geläufige Zeit-Tempo-Veränderung erwähnt. Zuweilen rast die Zeit,

[41]) Daß die zweite Seite dieser Alternative zeitlich etwas anders gelagert ist, daß sie mehr im „jetzt, hier, so" zentriert ist, als im „noch nicht", — soll hier übergangen werden.

[42]) Vgl. E. Straus, Das Zeiterleben in der endogenen Depression und der psychopathischen Verstimmung ...

[43]) E. Minkowski a. a. O. p. 250 ff.

[44]) E. Minkowski a. a. O. p. 236.

und zuweilen vergeht sie viel zu langsam. In der Erinnerung nimmt allerdings die erstere einen längeren Raum ein als die letztere. Ein kurzer Traum kann eine lange immanente Zeitstrecke umfassen. — Beim Manischen rast die Zeit, aber er fühlt sich darin nicht unbehaglich; dem Neurastheniker ist sie zu kurz und drängt ihn.

Daneben müssen wir Erlebnisweisen stellen, bei denen der Fortschritt der immanenten Zeit und auch das Neue erlebt, aber reaktiv ausgeschaltet wird. So in der psychopathischen Depression, wo das Neue zwar erlebt, aber in sachlich unbegründbarer Weise gefürchtet wird. Beim Phobiker, bei welchem das „Vorher" eine so entscheidende Rolle spielt, wird eigentlich nicht das Neue gefürchtet, sondern die gefürchtete Situation bleibt ihm stets neu. Ginge er einmal eine Auseinandersetzung mit ihr ein, so würde seine Furcht schwinden.

Hierher gehört auch der Schüchterne und als Gegenbild der Blasierte, dem „nichts Neues mehr passieren kann", und bei dem „alles schon einmal gewesen" ist.

Auf der andern Seite wird das Neue übermächtig im Sinne einer radikalen Lösung von der Vergangenheit. Auch der Normale kennt tiefgreifende Veränderungen, die er aber als Produkt der Vergangenheit versteht. Anders ist es bei der „Bekehrung". Hier ist das Vergangene ausgeschaltet, und im Bewußtsein des Bekehrten alles neu geworden. Ähnliches bietet die erschütternde Katastrophe und das Trauma als der an einem Erlebnis auftretende Beginn einer fortdauernden Gewandeltheit des gesamten individuellen Seins.

Dieser echten Übermächtigkeit des Neuen steht das raffinierte Brechen mit der Vergangenheit und Sichhingeben an das Neue gegenüber, wenn dieses eine bestimmte Quantität äußerer Mächtigkeit erreicht hat, — bei denen, die „den Mantel nach dem Winde hängen". Es gibt auch hier ein „Quantengesetz".

Erwähnt sei hier noch das Neue als Individualität innerhalb der besonderen geisteswissenschaftlich historischen Kausalität und der neue Gesamtcharakter einer nur an einem Teil veränderten echten „Gestalt".

Wir wollen nun an unser Material die Frage stellen, ob dort das Neue als eine aus der Vergangenheit sachlich bedingte Möglichkeit erlebt wird, — wobei die Möglichkeit des Beharrens wie der einschneidenden Änderung offen bleibt; — oder ob das Neue gar nicht erlebt bzw. raffiniert gemieden wird, oder aber eine bestimmte Bereitschaft besteht, sich dem Neuen im totalen Bruch mit der Vergangenheit hinzugeben? (Dies letztere leitet über zur Frage nach dem Gewordenen.)

Wie ist es nun, wenn der Primitive im Kriegstanz die Puppen seiner Feinde erschlägt, oder die Prärie-Indianer im Büffeltanz die Be-

wegungen der Büffel darstellen, oder wenn man sein Haus durch geplatzte Früchte und verschlungene Lianenschnüre schützt oder seine Auserwählte durch einen Liebeszauber an sich zu fesseln sucht? Glaubt der Primitive hiermit im Rahmen der vielen überschauten Möglichkeiten der Zukunft des sorgend erfaßten Bereiches ein Übriges getan zu haben, zu den sachlichen Bedingungen der Vergangenheit eine neue sachliche Bedingung zugefügt zu haben? — Ist es nicht vielmehr so, daß er der Meinung ist, mit dem richtigen Vollzug seines Zaubers für die Zukunft alles festgelegt zu haben, so daß ihm ein Mißlingen nicht als ein aus immanenten Ursachen entspringendes Ereignis, sondern als eine von „außen" hereinbrechende Katastrophe, als totales Umkippen der Situation erscheint, — so wie Tod und Krankheit stets erlebt werden? Die Zukunft ist dann nicht die Entfaltung von vielerlei Möglichkeiten. Sie ist vielmehr immer von einer Sache oder von einem Menschen festgelegt, „gemacht", sofern nicht ein anderes „Machen" alles umwirft. Scheint es nicht so, daß jene beiden Extremfälle unserer Kranken dort als Antagonismus erlebt werden, bzw. etwas einem solchen Paralleles vorliegt?

Oder wenn die Schwangere, und während der Schwangerschaft auch der Vater, keinen Schopfadler essen darf, wird dann unter den mannigfachen Möglichkeiten, die dem Kinde einen Schopf verschaffen könnten, hier eine ausgewählt? Auch wenn die Schwangere Fische meiden soll, die schwer aus dem Meere herauszuholen sind, und der Vater während der Geburt, wenn sie nicht glatt vonstatten geht, die Bogensehne lösen muß, ist dies kaum der Fall. Wenn man jemand, der etwas vom Ackerbau verstand, in einem Acker begräbt, weil man sonst Mißernten befürchtet, so liegt der gleiche Tatbestand vor. Nicht die mannigfaltigen Möglichkeiten sind es, denen man sich sorgend zuwendet, sondern die eine Sache, von deren unvariabler, spezifischer Wirkensart alles abhängt. Nicht aus allem kann alles werden, sondern aus dem Einen kann die ganze Lage in der einen speziellen Weise bestimmt werden. Dies bedeutet aber die (unbewußte) Ausschaltung des Neuen und seiner mannigfachen Möglichkeiten.

Gerade auch das Wesen der Analogie, das oben erläutert wurde, zeigte diese eindeutige Determinierung des Zeitverlaufes. Nun können wir uns durch das Modell der Strömung und durch die Ergebnisse der Erörterung des expliziten Zeiterlebens unterstützen lassen. Gerade die Strömung erzwingt ja durch ihren eindeutigen Charakter eine Zukunft, in welcher nichts Neues, als was der Strömungscharakter vorschreibt, geschehen kann. Oder aber sie hört auf, versinkt, um einer anderen Platz zu machen. Es gibt eigentlich keinen Vollzug des Werdens, sondern nur den Erweis aktueller Strömungscharaktere. Wenn

der jugendliche Liebhaber Blätter auf dem Meere wogen läßt, damit so die Träume an ihn bei seinem Mädchen „wogen" — so zeigt das nochmals diese merkwürdig einfache, enge Festlegung des sorgend umfaßten Zeitverlaufes, bzw. der Eigenzeit des betreffenden Bereiches, welcher für Neues keinen Raum hat.

Allerdings braucht es nicht nur eine Sache zu sein, sondern, wie etwa die kombinierten Einleitungszauber, besonders auch die Bestattungssitten zeigen, kann auch ein Bündel gleichgerichteter Dinge vorliegen, welches die Situation eindeutig festlegt. Oft ist dieses keine bloße Undsumme, sondern eine Gestalt; wenn eins daran fehlt oder falsch vollzogen wird, wird das Ganze hinfällig.

In dieser Totalwirkung der Zaubersubstanz liegt wohl der entscheidende Unterschied zur sachlichen Kausalwirkung unserer modernen Gegenstände. Nichts kann sich jenem Fluß mit seinem bestimmten Charakter entziehen, auch die eigene Person ist davon nicht ablösbar. Die Eigenart der Eins-und-Vieles-Ordnung wird hier erst völlig einsichtig.

Auf der andern Seite bedeutet jedes Ansetzen eines Zaubers und jeder Anblick eines Omens einen Bruch mit der Vergangenheit und ein Übermächtigwerden eines neuen Agens oder Geschehens.

Wir folgern also, daß ein eigenartiger Antagonismus zwischen naivem Nichterleben des Neuen — es handelt sich nie um raffiniertes Eliminieren [45]) — und dem Übermächtigwerden des Neuen als Bruch mit der Vergangenheit in actu des Zaubers [46]) vorliegt, welcher für das primitive Erleben der Zukunft und damit für das gesamte Zeiterleben wesentlich ist. Das Neue wird aber nicht als eine aus der Vergangenheit sachlich bedingte Möglichkeit erlebt. Der erste Teil unserer obigen Alternative trifft für unser Material nicht zu. — Das von hier aus konstituiert zu denkende Substanzerleben deckt sich mit diesen Resultaten.

2.

Die korrelative Frage nach dem Gewordenen ist nunmehr einfacher zu beantworten. Im modernen Erleben kennen wir unsere Abhängigkeit von der Vergangenheit unserer Person und unserer Umwelt. Beide gehören unaufhebbar und unvertauschbar zu unserem Leben. Aber zugleich bedeuten sie für die Gegenwart und Zukunft keine sklavische Festlegung, sondern ein Material der Gestaltung. Wir leben nicht in

---

[45]) Bei der Omen-Verdrehung, wenn z. B. das Brot so gewendet wird, daß die Vögel von der „rechten" Seite herkommen, wird nicht das Neue raffiniert eliminiert, sondern es erhält einen anderen Charakter.

[46]) Während nach oder vor Vollzug und beim „Kippen" jeweils nur eine Seite dieses Antagonismus' im Bewußtsein vorhanden ist. Vgl. Anm. 41 zu S. 127 und das Folgende.

der Reproduktion des Gewordenen, sondern im Vollzug unseres Werdens, — wenn wir auch Lebenslagen und Mitmenschen kennen, für welche dies nur in geringem Maße zutrifft.

Demgegenüber zeigen wieder moderne Kranke erhebliche Abweichungen, und zwar wieder zwei einander entgegengesetzte Verhaltensweisen, nämlich die radikale Lösung von der Vergangenheit, die wir schon bei der Erörterung des Neuen kennen lernten, und die strenge, die Zukunft festlegende Fortdauer des Vergangenen.

Der Ausschaltung des Gewordenen begegnen wir in der Sucht. Der Süchtige sucht nicht im Genuß Vergessen, sondern im Vergessen liegt für ihn der Genuß (Straus), bis das Gewordene als unerledigte Forderung im „Katzenjammer" neu vor ihm steht [47]). — Eine Lösung von der Verhaltensweise der Vergangenheit gehört zum Begriff des psychischen Traumas (Straus).

Das Gegenteil ist bedeutend häufiger. So sagt ein Depersonalisierter bei Schilder [48]): „Er lebe die Gegenwart so, als ob sie Vergangenheit wäre." — Stern spricht davon [49]), daß, besonders auch beim Korsakoffschen Syndrom, die Präsenszeit undicht wird für die Vergangenheit. Besonders deutlich ist die fortdauernde Determinierung des Lebens durch die Vergangenheit in der endogenen Depression [50]) und in der Melancholie. Eine Patientin Schilders [51]) sagt: Sie existiere seit Beginn der Welt. Seitdem habe sie alles vernichtet. Sie werde immer leben. — Wir erwähnten schon Minkowskis Aufzeichnung von einer Schizophrenen: «Je vois l'avenir comme répétion du passé.»

In ähnlicher Weise — allerdings nicht echt, sondern raffiniert — lebt der Sentimentale in der Wiederholung des Gewordenen anstatt im Fortschritt des Werdens. Er sagt immer dasselbe und bei jeder passenden oder unpassenden Gelegenheit.

Wie wird nun im primitiven Zauber das Gewordene erlebt, als Material der Gestaltung oder als enge Festlegung der Gegenwart und Zukunft, bzw. als etwas, von dem es eine radikale Loslösung gibt?

Wenn wir auf die Tatsachen der Ahnenüberlieferung, des „einmal — immer", der Ursprungsmythen zurückblicken, so scheint allerdings das Gewordene Gegenwart und Zukunft in enger eindeutiger Festlegung

---

[47]) Die häufigen Intoxikationen beim Primitiven haben allerdings in seinem Lebensablauf eine andere Bedeutung (s. u.).

[48]) P. Schilder: Einige Bemerkungen zum Zeitproblem, Nervenarzt, 5. Jahrg. 1932, S. 360 ff.

[49]) Vgl. Ehrenwald, Gibt es einen Zeitsinn? Klin. Wochenschrift 10. Jahrg. 1931 II S. 1481 ff.

[50]) E. Straus, Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung, Monatsschr. f. Psychiatrie u. Neurologie, Bd. 68, Berlin 1928, S. 640 ff. — Vgl. oben S. 127.

[51]) P. Schilder a. a. O.

zu beherrschen. Es gibt kein „Zwischen", sondern die Fortdauer des Anfangs.

Bei der eigentlichen Zauberhandlung kommt es auf die Wahl des Standortes an. Ist der Zauber vollzogen, so gilt das Gleiche wie vorher. Alles ist geregelt: Das Geschehene schützt das Haus, sichert den Jagderfolg, bringt dem Feinde Tod oder Abmagerung. Besonders wesentlich ist hierfür das Erleben des Verzauberten. Wer sich für verzaubert hält, stirbt oft aus reiner Angst, weil nun nichts mehr zu ändern sei. Was geschehen ist, muß sich vollenden. Jemand, der ahnungslos vom Reste der Häuptlingsmahlzeit gegessen hat, stirbt vor Entsetzen, — soweit unsere Quellen! — als er erfährt, was er getan hat. Abu Liah zieht sich nach einem gegen ihn ungünstigen Leberorakel fast mit Shylocks Worten zurück: " Let me go away, I am not well" — legt sich hin und stirbt [52]). Nach der Kundmachung eines Verbrechens begeht der Beschuldigte unter großen Anklagen gegen den Kundmacher Selbstmord. — Wir sehen, es ist nicht immer so einfach, daß man bei Unheil kündender Ankunft der Vögel von links das Boot so wendet, daß man sie nun von rechts sieht. Oft widersetzt sich das Gewordene einer solchen Maßnahme. Und manchmal hilft nur noch ein besonders starker Gegenzauber, um die verhängnisvolle Wirkung des Geschehenen aufzuhalten [53]).

In actu des Zauberns liegt die Sache etwas anders. Hier wird ja etwas Gewordenes: das eigene mana, die Härte des Steines, die Formen des Lianenbündels, Fett, Blut, Klauen usf. herbeigeholt. Es handelt sich um jenes eigenartige Aktuellmachen, wie es oben beim Radiummodell uns begegnete. Hier wird allerdings etwas Gewordenes als Material der Gestaltung herangezogen. Aber es ist jeweils nur gerade e i n e Sache — oder ein Bündel gleichgerichteter —, die unter Ausschluß, also radikaler Lösung von allem übrigen Gewordenen wirksam werden soll. Sobald der böse Blick auf die Speise geworfen ist, vermag dem Essenden — es sei denn, er hat einen starken Gegenzauber — seine bisherige Kraft und Gesundheit, Reichtum und Stellung nicht mehr zu nützen. Die auf ihn heimlich gerichtete Spitze läßt ihn — trotz allem — abmagern und hinsiechen. Es liegt also ein eigenartiges Doppelspiel vor zwischen der total bestimmenden Fortdauer eines Agens aus der Fülle des Gewordenen und dem Bruch mit allem übrigen.

Das gleiche Lösen von der Vergangenheit zeigt sich beim Mißerfolg. Man kann nur feststellen, daß der eigene Zauber nichts genützt hat, weil er falsch angesetzt, also eine Wirkung praktisch gar nicht im Gange war, oder daß der fremde Gegenzauber die gesamte Lage ver-

---

[52]) Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus ... S. 50 ff.

[53]) Vgl. etwa Vedder, Die Bergdama I S. 122—125, und Pechuel-Lösche, Volkskunde von Loango S. 366 ff.

ändert hat (siehe oben). Dies macht ja auch das Handwerk des Zauberers so gefährlich, so daß sich mancher seiner Berufung gern entziehen möchte, — nicht daß gegen seine Kraft eine andere aufstehen könnte, so daß nun beide miteinander in Wettbewerb und in echte Auseinandersetzung träten, die allerdings auch zum Tode des einen führen könnte, — sondern daß seine Lebensströmung stets völlig versinken, „umkippen" kann, er also stets wegen seines gefährlichen Geschäfts mit sofortigem Tode bedroht ist.

Dieses Ausschalten des Gewordenen zeigt sich auch in den Verwandlungen des Menschen; der mit dem Leopardenfell Bekleidete ist jetzt wirklich ein Leopard und benimmt sich leopardenmäßig. Legt er das Fell wieder ab, so ist er wieder wirklich ein Mensch, allerdings als solcher noch für seine Taten im Leopardenzustand verantwortlich. Allgemein gehört hierher das oben besprochene Phasenerleben (siehe dies!) [54]).

Wir kehren zu unserer Alternative zurück. Wieder erlebt der Primitive die Vergangenheit in einem Antagonismus von total bestimmender Fortdauer und radikalem Versinken. Benutzt er sie als Material der Gestaltung, so benutzt er doch stets nur e i n e s aus dem Bereich des Vergangenen unter radikaler Lösung von allem anderen. Es gibt eigentlich — wie auch beim Begriff der „Benutzung" klar wird — nichts Gewordenes, sondern nur Gegegebenes, nicht den Vollzug des Geschehens mit Hilfe des Gewordenen, sondern den Erweis des vorher Gegebenen — bis zum Punkte seines völligen Versinkens.

Das Bild der Strömung findet hier eine neue Bestätigung. Es ist der Erweis oder das völlige Aufhören des vorher gegebenen Strömungscharakters, welches die Rolle des Gewordenen kennzeichnet.

Zur Frage des Gewordenen gehören einige Bemerkungen zum G e d ä c h t n i s. Hätten wir gute Gedächtnisuntersuchungen, so könnten uns diese gerade hier viel nützen. Sie sind dringend notwendig. Wir dürfen trotz der Ablehnung des Empirismus die zentrale Bedeutung des Gedächtnisses für das seelische Geschehen nicht verkennen. Das „gute Gedächtnis" des Primitiven scheint mir in guter Merkfähigkeit, weil er in reichem Maße „Gestalten" sieht, zu beruhen; zugleich eignet ihm m. E. eine schlechte Retentionsfähigkeit, weil die Gestalten auch wieder leichter zerfallen, — eine Vermutung, die der Feldarbeit Wege weisen kann.

Bedeutsam ist noch die Tatsache des Lügens und Fabulierens, die nicht nur aus der „Bosheit" des Primitiven zu erklären ist. Hier sei

---

[54]) Vgl. zur Person S. 114 u. S. 136 f.

nur auf die wahrscheinlich schlechte Retentionsfähigkeit und auf die Wirkung häufiger Intoxikationen, Ekstasen usf. sowie auf den Zusammenhang hingewiesen, der zwischen der Unterscheidung von Wirklichem und Unwirklichem (siehe oben) und der Einordnung der Tatsachen in eine Zeitreihe besteht.

3.

Die Darstellung des Gegenwartsaugenblicks (im obigen Sinne als sehr kurze Strecke gemeint) soll das Vorliegende ergänzen und das Erleben der Zeitstruktur im ganzen vermitteln. Wir können uns hier hinsichtlich des Materials auf wenige Hinweise beschränken.

Für uns ist der Gegenwartsaugenblick der Knotenpunkt mannigfaltiger Entwicklungsreihen, die wir nur zum Teil zu überblicken vermögen, und der Anfangspunkt künftiger Möglichkeiten. In ihm wird das Mögliche zum Wirklichen, er ist der Übergang aus der Weite und Freiheit der Möglichkeiten zur Bestimmtheit der Wirklichkeit. Er ist der Punkt der Entscheidung, das Medium unseres Eigentlich-Werdens und der Verwirklichung der Potenzen der Umwelt. Er ist nur zusammen mit Gegenwart und Zukunft denkbar (James), aber doch nicht in ihnen aufgehend. Er ist als Jetztpunkt der inneren Lebensgeschichte das eigentliche Fundament des Handelns und des Selbstbewußtseins; er ist singulär!

Dies ist natürlich nicht in jedem Augenblick bei uns der Fall. Eine langweilige Arbeit oder ein Rausch zeigen andere Gegenwarten. An den modernen Kranken finden wir diese allgemeinen Möglichkeiten des seelischen Geschehens ins Extrem gesteigert.

Eine Schizophrene bei C. Schneider [55]) glaubt nicht mehr „an das unwandelbare nunc". In der Melancholie ist der Gegenwartsaugenblick ebenfalls ohne Belang, da die Vergangenheit alles beherrscht. Das Undichtwerden der Gegenwart für die Vergangenheit, also die Entwertung des Gegenwartspunktes, haben wir schon oben erwähnt.

Auf der andern Seite wird der Gegenwartspunkt merkwürdig aufgebläht und dient somit der Loslösung vom Strom des Geschehens. So leben wir im Einschlafen nur in einem gedehnten Jetzt (C. Schneider; vgl. oben). — Die Sucht kennt nicht die Eingliederung in den Fortschritt der Zeit, sondern bewirkt eine verewigte, präsentische Dispensierung von ihren Forderungen. Ihr Erleben ist eigentlich zeitlos. — Das Aufgehen in der Präsenz kennt auch die Syntonie. «... en nous pénétrant d'un évènement de la vie ambiante, en nous confondant à travers de cet évènement, avec la vie toute entière, nous vivons, dans la durée, comme un rhythm profond, commun aussi au moi comme au

[55]) C. Schneider, Die Psychologie der Schizophrenen, Leipzig 1930.

devenir ambiant, les unissant en un tout indivisible ...» [56]) — Im Gegensatz dazu zeigt die Ideenflucht das Unverweilen, das Aufgehen der Existenz in lauter uneigentliche, nur wenig von Vergangenheit und Zukunft „gezeitigte" Gegenwarten [57]). — Ein Ausweichen vor dem Augenblick finden wir in der Depression und der Manie. Der Depressive weicht aus, indem er in der Vergangenheit zurückbleibt, ihm einiges Vergangene von unendlicher Dauer wird, der Manische, indem er springend, nichts reifen lassend, alles nivelliert und die Zukunft vorwegnimmt [58]).

Fragen wir nun wieder das primitive Gegenwartserleben, ob dort im modernen Sinne ein singulärer Entscheidungspunkt oder ein Augenblick des Verweilens — oder ein bloßer Durchstrompunkt oder ein Punkt des totalen Neuanfanges vorliegt?

Der sich des Ahnengeschehens Erinnernde und der bereits Verzauberte kennt keinen eigentlichen singulären Gegenwartsaugenblick. Dieser ist ja nur der Durchlaufspunkt der aktuellen Strömung.

Der Zaubernde in actu benutzt ein Gewordenes, d. h. stellt einen neuen Strömungscharakter her, was zugleich den Bruch mit dem bisherigen in sich schließt. Der gleiche Bruch liegt vor in dem Augenblick, in welchem ein Gegenzauber bzw. das Verzaubertsein konstatiert wird. Das Kippen braucht dabei nicht scharf punktförmig vonstatten zu gehen.

Das Gegenwartserleben zeigt also einen Antagonismus zwischen bloßem Durchstrompunkt und totalem Neuanfang, wie es sich aus dem Vorhergehenden ergibt. Der Gegenwartspunkt ist entweder das Ende bzw. der Anfang einer Strömung oder ein Punkt dazwischen. Nur im ersteren Falle kann der Gegenwartspunkt als singulär bezeichnet werden.

Von einem Verweilen im Präsentischen kann beim Zauber kaum die Rede sein. Die „Zustände" während der Intoxikationen tragen keinen präsentischen Charakter (siehe unten).

Es läßt sich nunmehr ein Überblick darüber gewinnen, wie der Primitive im Zauber den Zeitstrom als ganzen erlebt.

Die Antagonismen von bestimmender Fortdauer und völligem Bruch im Erleben der Vergangenheit, von Durchstrompunkt und totalem Neuanfang (Singularität) beim Gegenwartsaugenblick und von eindeutiger Festlegung und völliger Ungewißheit angesichts der Zukunft — lassen den Zeitstrom als eine Folge heterogener, durch Kipp-

[56]) E. Minkowski a. a. O. p. 248.
[57]) L. Binswanger, Über Ideenflucht, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie Bd. 27—30.
[58]) Derselbe a. a. O. Bd. 30 S. 73 ff.

stellen voneinander getrennter Strömungsabschnitte erscheinen. Innerhalb des einzelnen Strömungsabschnittes herrscht, erweist sich, jeweils nur der eine „gegebene", nicht „gewordene" Strömungscharakter. Es gibt keinen echten Übergang von einer unaufhebbaren, aber ins Werden organisch einmündenden Vergangenheit zu einer sich entfaltenden Zukunft voll teils überschaubaren, teils ungewissen, mannigfaltigen Möglichkeiten. Zukunft und Vergangenheit sind für uns gnostisch nivelliert, wo sie für den zaubernden Primitiven pathisch bedeutsam sind, und umgekehrt. — Es fehlt ein echtes Werden und eine echte Auseinandersetzung von vielerlei. Wir vermissen das „Zwischen" und den „Umweg" und insbesondere die Differenz zwischen ruhender, spezifischer Potenz und aktueller, variabler Wirksamkeit.

Ein solches Zeiterleben ist das konstitutive Fundament des oben ermittelten Substanzerlebens. Auch das Erleben der Person und der Kausalität zeigt die gleiche Herkunft (siehe unten).

Die Zeit des Primitiven im Zauber ähnelt mehr einer „Perlenkette" als einem Kontinuum! Staccato rauscht in ihm die Weise seines Lebens. Und nicht in stetigen großen Wellen strömt sie in sich geschlossen durch die Takte, sondern jeder Takt ist wie ein neuansetzender Sprung innerhalb des Bereiches ihrer Tonalität.

Zum Vergleich können uns Bilderserien auf mittelalterlichen Flügelaltären und an Stationswegen dienen. Denn dort wird der Fluß des Geschehens weder in einem Film vorgeführt, noch in einem Bilde repräsentiert, sondern in einer Folge aneinandergereihter (manchmal auch durcheinandergesetzter) Bilder erschaut. Ganz ebenso liegt es im echten Volkslied, das nicht episch ausmalt oder psychologisch erläutert, sondern Szenen nebeneinanderstellt [59]).

Am Schlusse der Zeituntersuchung sind einige zusammenfassende Bemerkungen zum primitiven Personerleben möglich. Obwohl der zaubernde Mensch, insbesondere der berufsmäßige Zauberer, Loswerfer, Schamane und ein guter Teil des Materials überhaupt eine eingehende Darstellung des Personerlebens verlangte, müssen wir uns diese hier versagen, da sie eine neue Bearbeitung der Frage nach der Seele und dem Tode und allem damit Zusammenhängenden erfordert [60]). Wir können hier aber von den bisherigen Ergebnissen aus einige wichtige Linien aufzeigen.

Aus der Erörterung der Teil-Ganzes-Frage ergab sich, daß die Teile, Geräte, Besitzstücke, auch die Seelen eines Menschen als diesem eng zugehörig gelten, und daß er an ihnen völlig betroffen und durch

[59]) In banaler Weise finden wir dies auch in dem bekannten Reklame-Doppelbild: „Vor Gebrauch" und „Nach Gebrauch" wieder.

[60]) Siehe Einleitung S. 3.

sie repräsentiert werden kann. Wir erfuhren auch, daß die Seelen oftmals als der Person eigenartig „gegenüber" erlebt werden [61]). In der Ekstase des Zauberers und Ordallegers denkt „es" in ihm, spiegelt sich ein Geschehen als etwas ihm Fremdes innerhalb seines Bewußtseins. Und doch kann man nicht eigentlich von einer Spaltung der Person reden. — Etwas Ähnliches liegt vor, wenn Krankheit, Besessenheit usf. dem Eindringen einer fremden Seele zugeschrieben werden, welche also in ihm einen total neuen Zustand wie Krankheit, Tod, aber auch Schamanenschaft u. a. hervorruft. — Die Grenzen zwischen dem Bereich des „Fremden" und des „Zugehörigen" der Person sind hier in eigenartiger Weise verlagert. Dies leitet über zu den Beobachtungen über die Lebensphase und die Verwandlung [62]).

Gerade dort zeigte sich jenes für das gesamte Zeiterleben typische „Staccato". In der Initiation stirbt der Jüngling und steht wieder auf oder wird zumindest ein ganz anderer. Der Mann mit dem Leopardenfell ist etwas total anderes, als er zuvor war, bleibt aber danach für seine Taten im Leopardenzustand verantwortlich. Der Schlafende oder Träumende vermag in ferne Dörfer fortzuschweifen, bzw. seine Seelen auszuschicken oder gar nach Europa zu reisen, um morgen als „zurückgekehrt" begrüßt zu werden. Es ist also doch derselbe Mensch, der heute ein guter Nachbar, morgen ein reißender Leopard, abends ein ehrsamer Bürger, nachts ein streifender Dieb, heute ein Kind, nach wenigen Monaten ein Mitglied des Männerbundes ist. — Dieses eigenartige Erleben der *Phase*, die aber doch in ein in der Zeit sich erstreckendes Ganzes der Person eingebettet ist — es erinnert dies an Depersonalisation und alternierendes Bewußtsein — und die sonderbare Abschätzung des Umfanges des Personbereiches, dieses „Vielerlei" und doch „Eines", dieses „Fremd" und doch „Zugehörig" scheint ein entscheidender Zug des primitiven Personerlebens zu sein. Er wird uns mit Hilfe der Struktur des Zeiterlebens und des Strömungsmodells verständlich. So wie das Neue ausgeschaltet, naiv bagatellisiert wird, wie der Zeitabschnitt nur einen Geschehenscharakter, der Gegenstand nur eine spezifische Wirkung hat, so erlebt man an der Person — als einer Strömung (!) — jeweils nur vordringlich den einen Charakter: Leopard, Kind, Schwangere, Greis, schweifender Dieb, heimkommender Toter usf., — während alles übrige, was die Person sonst ist, nicht oder nur wenig ins Bewußtsein tritt. Es ist keine wirkliche Spaltung. So wie die Zeitstrecke Kippstellen hat, und die Substanz plötzlich unwirksam werden kann, so kann der Mensch in Ekstase, Maskentanz, Schlaf, Initiation usf. ein ganz anderer werden. Der Wechsel ist allerdings nur der Wechsel von Strömungscharakteren, nicht eine Verwandlung in die

[61]) Vgl. S. 114 f.
[62]) Vgl. S. 125.

zoologische Größe Leopard u. ä. Durch das Leopardenfell verschafft sich der Tänzer einen anderen Strömungscharakter, der nun sein Wesen (siehe oben) ausmacht, bis er es wieder ablegt. Die Struktur der Person erscheint hier sehr locker, obwohl sie auf der andern Seite wieder sehr starre Spezifitäten und Zusammenhänge aufweist [63]).

Zum Zauberer wird, wer eine besondere Berufung in sich fühlt, wer einmal oder einige Male besondere Erfolge hat, wer sich eine besondere Kenntnis der Zaubermittel verschaffen kann, wer Gabe zu Ekstase und Traum besitzt, wer aus einer bestimmten Familie stammt, wem man ein besonderes Mana im Blick und Gehaben ansieht, oder wer von schweren Krankheiten genesen ist (siehe oben).

Erwähnt sei noch der uns geläufige Zusammenhang zwischen singulärem Jetztschnitt und eindeutiger Genidentitätsreihe. Der Zusammenhang scheint beim Primitiven etwas anders gelagert zu sein.

Die vorangehenden Erörterungen über Substanz und Person, Raum und Zeit waren gleichsam Indikationen für die Weise menschlichen Seins, in welcher sich der zaubernde Primitive in seiner Welt befindet. Besonders aufschlußreich hierfür waren die Struktur des Zeit- (und Substanz-)Erlebens und die zentrale Bedeutung des Pathischen im Erleben von (expliziter) Zeit und Substanz. Da beide Tatsachenreihen offenbar der gleichen primitiven Seinsweise entspringen, dürfen wir vermuten, daß zwischen ihnen ein innerer Zusammenhang besteht. Wir werden unsere Vermutung allerdings vorerst nur durch einige Hinweise stützen können. Dazu ist ein kurzes Eingehen auf den Zusammenhang von „Sein und Zeit" innerhalb unseres seelischen Geschehens notwendig. Wir wollen dies an Hand einer Beschreibung der „Ferienstimmung" tun, wobei uns die Unterscheidung von gemessener (gnostisch erlebter) Zeit [64]), temps mesuré, und gelebter (pathisch erlebter) Zeit, temps vécu (siehe oben), genügen soll.

Die Ferienzeit ist frei von den Forderungen des Alltags, welche dort mehr oder minder eng bestimmten Zeitstellen der gemessenen Zeit zugeordnet waren. Oft bedeutet nun dieses Freisein nur ein L e e r sein von Forderungen, welches hastig und in ständiger Furcht vor Langeweile mit allerlei Abwechslungen, Zerstreuungen, Vergnügungen, Verpflichtungen wieder ausgefüllt werden muß. Es ist also die Zeit im Erleben die gleiche geblieben, nämlich die leere, gleichförmig fließende, uhrzeigermäßige Abfolge, der stets etwas zugeordnet, die stets irgendwie angefüllt werden muß, sei es mit den Forderungen des Alltags, sei es mit dem „Betrieb" der Ferienzeit. Hier liegt ja ein allgemeines, völ-

[63]) Vgl. noch S. 25, 26 ff.

[64]) Es sei noch einmal darauf hingewiesen: nur das Erleben ist gnostisch oder pathisch, hat gnostische oder pathische Momente. Gnostische oder pathische Gegenstände, Zeiten, Räume sind natürlich nur im übertragenen Sinne gemeint.

kisch wesentliches Problem der Freizeit- und Feierabendgestaltung überhaupt.

Zu einer wahrhaften Ferienstimmung scheint also nicht nur eine Befreiung von den Forderungen des Alltags, sondern eine Wandlung des Zeiterlebens, im Grunde unserer Seinsweise überhaupt zu gehören. Es geht nicht um eine Fortdauer der leeren, anzufüllenden (gnostischen) Zeit, sondern um ein Sichhingeben an die bedeutungshaft erfüllte (pathische) Zeit, die im Alltag in die Rolle der pathischen Unterschicht zurückgedrängt war (siehe oben). Auch Minkowski erwähnt in seiner hier oft zitierten Arbeit die besondere Zeit der Ferienstimmung und spricht ihr das Prinzip der «pénétration» im Gegensatz zum Prinzip der «juxtaposition» in der Alltagszeit zu.

Dem entspricht nun auch die Art der Erlebnisse, die zur rechten Ferienstimmung gehören. Es ist dies vor allem die Landschaft (siehe oben) mit ihren menschlichen Wohnungen, dem Bauernhaus, dem Dorf und der Stadt, — aber die letzteren nicht im Sinne des sachlichen Gebrauchs, sondern ihrer Schönheit, ihrer Einfügung in die Landschaft und ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit. Die Steigerung hiervon bildet die Freude an den großen Bauwerken, den Kirchen, Burgen und Schlössern. Zum Antlitz der Landschaft gehört außerdem der Mensch mit seiner Arbeit in seiner landschaftlichen Besonderung. Auch hierbei bewegen wir uns mehr in einer idealisierenden Schau als in einem sachlichen Kennenlernen. Wenn uns an einer Landschaft, einer Stadt oder Burg das Pathos der Geschichte — nicht irgendein Geschichtsdatum — zu packen vermag, was eigentlich ein notwendiger Begleiter einer ordentlichen „Fahrt" ist, so haben wir schon wieder das Wort, auf das es ankommt. Es sind durchweg pathische Erlebnisse einer Schau von Landschaft und Geschichte, Mensch und Menschenwerk, wie sie wohl schon der fahrende Schüler des Mittelalters, in meisterhafter Weise der große Wanderer Goethe, die Romantik und die Bündische Jugend zu vereinen wußten, — und wozu ja eigentlich unbedingt das eigene Lied und die „Klampfe", die Pachantenkluft und das übrige Fahrtenbrauchtum gehören.

Wohl ist auch hier nur ein gewisser Ausschnitt des Pathischen vorhanden, das „angenehm Erfreuende", „Ergreifende", „zur Innerlichkeit Drängende" und das „Gefährliche". Aber es ist ein Ausschnitt aus der Fülle wesentlicher Erlebnisse innerhalb der erfüllten Zeit — und nicht ein Ausschnitt aus dem Bereich alltäglicher Forderungen und Beschäftigungen der nur gleichförmig fließenden Zeit, so wenn der „Spießer" — statt Geschäftsbriefe zu diktieren — im „Bade" Kreuzworträtsel löst und „mondäne" Gespräche führt.

Ferner: wie die Zeit der Ferienstimmung nicht eine Folge von scharf getrennten Zeitstellen, sondern mehr ein wenig gegliedertes Verweilen — „der Glückliche kennt keine Stunde" — darstellt, so sind in unserem Erleben auch die Dinge und Menschen uns gegenüber und

untereinander nicht scharf abgetrennt, sondern uns zugesellt, mit uns vereint und verbunden. Dann können uns — wievielen von uns? — Baum und Strauch und Bach zu „Brüdern und Schwestern", die Erde zur „Mutter" werden, und der Wind in den Wipfeln ist nicht mehr ein meteorologisches Faktum, sondern der wilde Jäger, der zu uns redet wie zu seinen Gesellen. Hans Friedrich Bluncks kleine Märchen sind dann die „richtigste" Ferienliteratur!

Es sind also bestimmten Zeitstrukturen bestimmte Arten von Erlebnissen zugeordnet. Dem ungegliederten Verweilen entsprechen die pathischen Ferienerlebnisse und der gleichmäßig abrollenden Zeitstellenfolge die Alltagsforderungen und kleinen Zerstreuungen. Erlebnis und Zeitstruktur sind nur verschiedene Ausdrücke — allerdings verschieden geschichtete! — der gleichen Seinsweise [65]).

Können wir nun auch einen solchen Zusammenhang zwischen den primitiven Tatbeständen, zwischen der eigenartig springenden Zeitstruktur und dem Vorherrschen der pathischen Erlebnisse vermuten? — Das Gnostische entsprach bei uns am ehesten dem einförmigen, streng gegliederten Zeitverlauf unserer gemessenen Zeit. In der Physik hat es zur völligen Nivellierung der Zeit geführt. Das Pathische ließ sich am ehesten einer unscharfen Gliederung der Zeit, der Aufblähung der Präsenzzeit und ihrem Undichtwerden für Vergangenheit und Zukunft zuordnen. Die primitiven Tatsachen scheinen in der Mitte zu liegen. Das Gnostische fehlt nicht, aber das Pathische prävaliert. Die Zeit ist zwar gegliedert, aber ihre Phasen sind in sich ungegliederte Strömungsabschnitte. Wir möchten vermuten, daß beides zusammengehört und in diesem Zusammenhang sich die besondere Seinsweise des zaubernden Primitiven ausspricht. Dies ist allerdings vorerst der intimste Einblick, der uns in primitives Seelenleben gestattet ist.

Kapitel 8.

Das primitive Kausalitätserleben.

Wir wenden uns nun der Frage zu, wie der Primitive die Kausalität erlebt. Gerade dafür finden wir in der Kausalitätsdiskussion der modernen Naturwissenschaft eine glückliche Auflockerung unserer Begriffe. Wir können hier auf diese Diskussion nicht weiter eingehen, sondern nur aus dem Überblick über ihre Probleme heraus folgende Extremfragen an das primitive Material stellen.

1. Herrscht ein historisch-geographischer Funktionalismus vor oder eine konditional-genetische Beschreibung?

---

[65]) Wie es Binswanger für die Ideenflucht (Über Ideenflucht a. a. O. Bd. 30 S. 72 ff.) hat deutlich zeigen können.

2. Gibt es eine strenge Kausalität oder „nur" eine Wahrscheinlichkeit?
3. Ist das Kausaldenken final oder genetisch gerichtet?
4. Wie verhalten sich Zeit und Kausalität zueinander?

Dabei bleibt die Möglichkeit offen, daß die primitiven Auffassungen nicht deutlich jeweils einer Seite der unserer Auflockerung entstammenden Alternativen entsprechen, sondern diesen nur entfernt ähneln.

1.

Diese Alternative umfaßt die beiden Möglichkeiten, ein Geschehen entweder durch Zuordnung zu einem Geschehenstyp und seinen immanenten Bedingungen — oder durch Angabe seines Vorkommens, seiner historisch-geographischen Begleitumstände und des funktionellen Zusammenhanges des Geschehens mit diesen zu beschreiben. So kann man an einem Berliner Verkehrspunkt das Verhältnis der Zahl der vorüberkommenden Straßenbahnen zu der der Autobusse in einer Funktion ausdrücken, wobei wir unterstellen, daß zwischen Straßenbahn und Autobus keinerlei Fahrplanverbindung oder sonstige Abmachungen bestehen. Dies wäre eine rein funktionale Beschreibung. Die Zuordnung des Autobus-Vorbeikommens zum Fahrplan, zu den Entfernungen und Geschwindigkeiten wäre ein konditional-genetisches Erklären. Sollen wir nun etwa die durchschnittliche Leistung der Autobusse bezüglich Fahrgastbeförderung und Geschwindigkeit berechnen, so würden wir alle weit ausgestreuten Werte eliminieren, welche durch unregelmäßige Behinderung des Weges durch die Straßenbahn und durch unkontrollierbare plötzliche Konkurrenz von seiten dieser entstanden sind, weil sie nicht durch dem Geschenstyp immanente Vorgänge, sondern durch unkontrollierbare Restfaktoren verursacht sind. Für den Naturwissenschaftler ist diese Unterscheidung für die quantitativen Bestimmungen eines Gesetzes sehr wesentlich.

Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit dem primitiven Kausaldenken?

Die Ursprungsmythe, das Erlebnis bzw. die Erwartung des „einmal — dann immer", der analoge Einleitungszauber zeigen uns die Wichtigkeit des ersten V o r k o m m e n s. Ähnlich erscheint das Voraussehen der Zukunft nicht als Absehen der vielerlei Möglichkeiten, sondern als Konstatierung des Beginns eines Geschehens. Es handelt sich bei diesem ersten Vorkommen und Beginn nicht um das erste Glied einer Reihe, wobei die Möglichkeit, ob das Reihengesetz sich auch in den weiteren Gliedern ebenso voll wird ausprägen können, durchaus ungewiß bleibt, — sondern um das erste Auftreten, das Ingangkommen eines Strömungscharakters.

Wie verhält es sich nun mit den historisch-geographischen Begleitumständen? Scheidet der zaubernde Primitive zwischen ihnen und den zum Geschehenstyp gehörigen Daten? Kann für die Wohlfahrt des persönlichen Lebens nicht vielmehr jede Begegnung, jeder für uns noch so unwichtige, beliebige Begleitumstand von entscheidender Wichtigkeit werden? Kann nicht der Blick irgendeines Menschen, irgendeine um seinen Hals hängende Medizin, irgendein achtlos verschütteter Speiserest, ein seltsamer Baum, ein plötzlich, unerwartet erscheinendes Tier ihm Unheil, ja den Tod bringen? Alle Dinge seiner Umgebung — gemäß ihrer spezifischen, unvariablen Wirkensweise! — können ihm schaden und Heil bringen, können als Omina von beidem dienen. Wehe, wenn beim Palaver eine Kleinigkeit vergessen wird, oder wenn man vor Gericht beim Erzählen des Herganges eine Einzelheit ausläßt. Es gibt im Grunde keine qualitative Scheidung in Wichtiges und Unwichtiges, Wirksames und Unwirksames, zu Beachtendes und zu Vernachlässigendes, in immanente Ursachen und Begleitumstände. Es gibt nur eine quantitative Scheidung, da ja jeweils nur eine Sache oder ein Bündel die Lage beherrschen kann, während das übrige kaum erlebt wird. Jedes aber, was jetzt noch Bagatelle ist, kann im nächsten Augenblick Dominante werden. Es gibt keine bloß dabeiseiende, bloß beharrende räumliche oder zeitliche Nachbarschaft. Jedes benachbarte Ding oder Geschehen kann entweder total beherrschend werden oder in den bloßen Untergrund versinken. Es bestimmt den Strömungscharakter oder wird von der Strömung mit fortgestoßen. Daher ist es möglich, daß bloßes Heranziehen (siehe oben) einen Kausalzusammenhang in Gang setzt. Es ist David Hume in eigenartiger Umkehrung, der hier im Primitiven lebt. Nicht was an sich nur als benachbart gegeben ist, kann nachträglich in Kausalzusammenhang gebracht werden, sondern Nachbarschaft erzeugt primär Kausalzusammenhänge. — So hebt sich auch der Unterschied zwischen Nachbarschaft und Teil-Ganzes-Beziehung weithin auf. Das gesamte überschaute Umfeld erscheint als ein Ganzes erlebt [66]).

Es ist innerhalb unseres KS leicht einzusehen, daß ein Geschehen, welches nicht als einem Geschenstyp zugeordnet erlebt wird, auch nicht homogen sein kann, sondern gerade als jene Folge heterogener Abschnitte in Erscheinung treten muß, wie sie das primitive Zeiterleben aufwies. Gerade weil diese Übereinstimmung an sich nur von unserem Verständnis aus erforderlich ist, ist ihr Zutreffen im primitiven Kausalerleben so frappant. Dies bestätigt uns im Verein mit den übrigen Tatsachen, wie wenig die Leugnung eines geregelten Kausal-„Denkens", die Behauptung wilder Assoziationen, einer affektbedingten Unklarheit usf. am Platz ist. Wir dürfen ein durchaus in sich geschlossenes, allerdings anders strukturiertes Kausalerleben vermuten.

---

[66]) Vgl. oben die Homogenisierung des Umfeldes S. 99, außerdem S. 118 ff.

Das, was der moderne Naturwissenschaftler als wildänderliche, unkontrollierbare Restfaktoren ausschaltet, finden wir gerade als wesentliche Ursachen im primitiven Kausalerleben wieder. Ist doch der Gegenzauber oder Krankheit und Tod, ja jegliches Kippen und jegliches Ansetzen eines Zaubers eine von „außen" hereinbrechende Katastrophe, welche die ganze Situation verändert. Hier fehlt gerade die immanente Verursachung — zugleich aber jene Trennung, wie wir sie oben bei der Naturwissenschaft kennenlernten. Denn von „außen" her vollzieht sich hier jede Veränderung des Geschehens.

Abschließend können wir sagen, daß gerade der — für unsere Wissenschaft abzulehnende, aber auch in der alten Wissenschaft hie und da auftauchende — Funktionalismus bzw. etwas ihm eng Paralleles ein wesentliches Fundament des primitiven Kausalerlebens ist. Die Strömung kennt kein aus innerer Dynamik sich vollziehendes Geschehen.

2.

Neigt nun das primitive Kausaldenken zur strengen Kausalität oder zur Wahrscheinlichkeit? Wir dürfen wohl rasch im allgemeinen Hinblick auf das obige Material antworten: zur strengsten Kausalität! Die Wahrscheinlichkeit kann sich nicht nur, wie in der klassischen Mechanik, unbegrenzt dem Werte 1 nähern, sie ist gleich 1. Allerdings nur, solange es nicht „umkippt". Zwischen 0 und 1 gibt es kein „Zwischen"!

Wir finden eigentlich trotz des obigen Funktionalismus innerhalb der Strömung die klassische Ausprägung des reinen Falles. In ihr ist alles ausgeschaltet, was nicht den einen Geschehenscharakter trägt. Aber bei ihr bleiben nicht nur die Begleitumstände, sondern auch alle anderen immanenten Agentien unberücksichtigt, — dies alles allerdings nur so lange, als der Verlauf nicht völlig seinen Charakter ändert. — Auch schließt der Primitive kaum von vielen Fällen auf alle Fälle, sondern er vermag auf Grund seines Zeiterlebens von einem Fall auf alle „solche" Fälle zu schließen. Er ist zwar Funktionalist, aber nicht Statistiker. Allerdings schließt er ja vom Querschnitt einer Strömung auf ihren Charakter, nicht von einem Reihenglied auf das Reihengesetz. — Es ist reizvoll, diese scheinbaren Parallelen zwischen dem primitiven Kausalerleben und der Kausalität unserer klassischen Mechanik neben ihre tiefgehenden Abweichungen voneinander zu stellen.

Die Stetigkeit des Naturgeschehens ist dort weniger der Galileischen Stetigkeit als vielmehr der springenden des Alles-oder-Nichts-Gesetzes in der Nervenphysiologie oder des Atomzustandswechsels ähnlich.

Der Anfangszustand bietet eine „Parallele" zu Newtons Anfangszustand. Am Strömungsdurchschnitt kann man in der Tat die Geschwindigkeit als Wert des Anfangs„zustandes" ablesen.

3.

Ist das Kaulalerleben final oder genetisch zentriert? Wir sprachen oft davon, daß im primitiven Material von einer echten Genese nicht die Rede sein kann, daß Anfang und Ende in der Strömung nivelliert, daß das Zwischen in ihr ausgeschaltet ist. Ähnlich wie es bei der Aristotelischen (final gerichteten) Entelechie nicht entscheidend ist, daß etwas w i r d, sondern daß e t w a s (das Endergebnis) wird [67]), so dürfen wir hier von einem in Richtung des Finalen verlagerten Erleben sprechen. Will man, daß sich die Därme des Diebes verschlingen, oder daß der Feind vom Fieber verzehrt wird, will man die Feinde im Kriege erschlagen oder große Yamsknollen ernten, so nimmt man in sehr vielen Fällen das Ergebnis in Worten, Darstellungen, Formen der gewählten Zaubersubstanz „vorweg". Auch bei den Farben und den primären Anschauungsqualitäten liegt es im Grunde nicht anders. Um stark und freudig zu sein, malt man sich rot an und lädt Butter auf sein Haupt. Der Strömungscharakter, der gewollt wird, muß aktuell gemacht werden. Es gibt im Zauber keine eigentlichen Umweghandlungen. In diesem Sinne ist ein Vorherrschen des Finalen bzw. von etwas ihm Entsprechenden im Kausalerleben unverkennbar.

4.

Wir haben erkennen können, wie überall das Zeiterleben und das von ihm konstituierte Substanzerleben für das primitive Erleben von Wirkungszusammenhängen konstitutiv ist. Die Folge heterogener, in sich eindeutig festgelegter Strömungsabschnitte konstituiert das für uns so „gemächte"hafte, funktionalistische, streng finale — bzw. diesen Attributen entsprechende — Kausalerleben.

Kapitel 9.

Zusammenfassung der psychologischen Ergebnisse.

Obwohl bei der Deutung des primitiven Zaubers nur erst einige wesentliche Linien festgelegt werden konnten, ist doch jetzt schon erkennbar, wie diese Linien, deren Festlegung unabhängig voneinander geschah, miteinander einen festen Zusammenhang bilden.

Den Einblick in den zentralen Bereich des Welt- und Selbsterfassens des zaubernden Primitiven ergab die Ermittlung des Z e i t e r l e b e n s. Dieses zeigte folgende wesentliche Züge: Für das e x p l i z i t e Z e i t e r l e b e n war eine enge Festlegung des Zeitstromabschnittes durch eine Totaldominante und der pathische Charakter

[67]) Werner Jäger, Aristoteles, Berlin 1923, S. 411—416.

der speziellen Zeitlichkeit einzelner Geschehnisse und Lebensabschnitte — im Sinne einer innewohnenden Qualität — kennzeichnend. Das für das Ganze bedeutsamere implizite Zeiterleben wies drei miteinander zusammenhängende Antagonismen auf: einen ersten zwischen der naiven Ausschaltung des Neuen und dem Übermächtigwerden des Neuen als Bruch mit der Vergangenheit in actu des Zauberns; einen zweiten zwischen total bestimmender Fortdauer und radikalem Versinken des Gewordenen, aus dessen Bereich jeweils nur ein Etwas bei radikaler Lösung von allem Übrigen als Material der Gestaltung benutzt wird; einen dritten zwischen bloßem Durchstrompunkt und totalem Neuanfang für den Gegenwartsaugenblick. — Somit erschien der Zeitstrom als ganzer als eine Folge von heterogenen, durch Kippstellen voneinander getrennten Strömungsabschnitten, — mehr als eine Perlenkette denn als ein Kontinuum.

Von dieser Art des Zeiterlebens zeigt sich das Substanzerleben in seinen entscheidenden Zügen konstituiert. Das Zauberding wird wesentlich als ein dynamisches Etwas erfaßt. Nicht seine ruhende, raumfüllende Tatsächlichkeit macht sein Wesen aus, sondern sein Wirken. Dieses ist eine totale, spezifische, unvariable Beeinflussung seiner homogenen Umgebung. — Ein solches Vorherrschen der Aktualität im Gegebensein des Dinges stimmt überein mit dem „Springen" oder „Kippen" des Zeitstromes und der engen Festlegung seiner Abschnitte. Eine ruhende Dinghaftigkeit würde den kontinuierlichen Fluß und eine freie Entfaltung des Zeitstromes voraussetzen. — Die spezifische Art jener Wirksamkeit des Zauberdinges hängt von seiner anschaulichen Gegebenheit (insbesondere Form und primären Anschauungsqualitäten) ab, die als wesenhaft und nicht abstrahierbar gilt. — Das Ganze eines gegenständlichen Bereiches ist vielfach an einem beliebigen Teile vollständig betreffbar und wird durch einen solchen repräsentiert. Es ist von dem Teile nicht wegzudenken. Als solche Ganze gelten oft sehr weitgespannte (für uns), lockere Verbände. Das Miteinander der Dinge zu einem bestimmten Zeitpunkt oder während einer bestimmten Zeitstrecke vollzieht sich durch das totale Vorherrschen eines Agens (oder Bündels von gleichgearteten Agentien), d. h. eines Strömungscharakters. Es gibt keine echte Auseinandersetzung zwischen Vielerlei, sondern nur das völlige Umkippen der Situation zugunsten eines einzelnen Anderen. Das Neue tritt ja nur als totaler Neuanfang oder gar nicht in Erscheinung, bzw. das Gewordene ist nur als fortdauernde Festlegung oder überhaupt nicht gegeben.

Innerhalb eines solchen Substanzerlebens erwies sich das Zauberding als eine in der Zeit ablaufende Strömung, welcher ein spezifischer, durch die anschauliche Gegebenheit bestimmter Strömungscharakter eignet, der seine homogene Umgebung, und das heißt das in seinem Strom Treibende, in unvariabler, totaler Weise beherrscht. Diese Strömung ist identisch mit dem eindeutig durch ein Totalagens

festgelegten Zeitstromabschnitt (der Eigenzeit des überschauten Bereiches). Die Wirkung und damit das eigentliche Gegebensein des Zauberdinges erlischt an der Kippstelle des betreffenden Zeitstromes. Diese Identität von Zeitströmung und Dingströmung sowie die Art der Eins-und-Vieles-Zuordnung ist konstituiert durch das „Staccato" des Zeitstromes.

Aus der Eigenart des expliziten Zeiterlebens und dem Erfassen der primären Anschauungsqualitäten ergab sich der Vorrang des pathischen Erlebens als des Ausdrucks einer besorgenden und empfindenden (existentiellen) Hinwendung zur Welt. Damit stimmt die Bedeutung des Dynamischen im Dingerleben und die Ungesichertheit des Daseins in jener von einer eng bestimmten Phase zur andern „springenden" Zeitlichkeit überein. Die Homogenität innerhalb des einzelnen Zeitstromabschnittes konnte ja überhaupt als die nächstliegende Entsprechung zur Prävalenz des Pathischen ermittelt werden.

Die kennzeichnenden Merkmale des Personerlebens: die Abfolge mehr oder weniger heterogener Lebensphasen, das Widerspiel von „gegenüber" und „zugehörig", von Lockerheit der Struktur und Betreffbarkeit des Ganzen an irgendeinem „Teile" — zeigen deutlich die Verwandtschaft desselben mit dem Zeit- und Substanzerleben.

Die Homogenisierung des Raumes entspricht der unvariablen, totalen Wirksamkeit des Zauberdinges, — die Wichtigkeit des pathischen Momentes im Raumerleben dem intimsten Zuge der primitiven Seinsweise.

Letztlich zeigt die Eigenart des Kausalitätserlebens, wie „alles sich zum Ganzen webet". Der Mangel an Unterscheidung in wesentliche und unwesentliche Faktoren gehört zusammen mit der Totalwirksamkeit bzw. dem Strömungscharakter des Zauberdinges und der eindeutigen Festlegung des Zeitverlaufes, bzw. dem Mangel an echter Auseinandersetzung. Der Festlegung des Zeitverlaufes entspricht ferner die Wichtigkeit des „ersten Vorkommens" und die „strenge Kausalität".

Die Einsicht in die voranstehenden Zusammenhänge ist nichts Geringeres als die Einsicht in die Konstitution des Welt- und Selbsterlebens des zaubernden Primitiven aus wenigen zentralen Strukturtatsachen (der Struktur des Zeiterlebens) und damit in das Wesen seiner Erlebensart im allgemeinen und seiner einzelnen Erlebnisse im besonderen. Die zentralen Strukturtatsachen sind eng verknüpft mit den Besonderheiten einer allgemeinen Seinsweise in der Welt. Somit ist die Einsicht in die Konstitution der Erlebnisse zugleich ein Einblick in die Art des Menschseins des Zaubernden, in die Art, in welcher er sich als „je dieser" besorgend, fragend, verstehend in seiner Welt befindet.

Abschnitt IV.

Der Zauber in den Islandsagas.

Kapitel 10.

Darstellung des Zaubermaterials der Sagas.

Wir gehen nun zur Darstellung und Deutung des Zaubers in den Islandsagas als der neben der Edda wesentlichsten Quelle der germanischen Frühgeschichte über.

Zunächst ist eine Unterscheidung innerhalb unseres Materials vorzunehmen, nämlich in expliziten und impliziten Zauber. Als expliziter Zauber sollen alle als Zauberhandlungen berichteten und phänomenal ohne weiteres als solche erscheinenden Tatsachen wie böser Blick, Wettermachen und dergleichen, sowie Omina und Weissagungen gelten. Dagegen umfaßt der implizite Zauber alle jene Handlungs- und Anschauungsweisen, die mehr als allgemeines Brauchtum in Erscheinung treten, aber schon im Phänomen vom expliziten Zauber kaum zu trennen sind, wie Hochsitzpfeiler, sieghaftes Schwert, Blot u. ä. — Wir mußten naturgemäß zu einem solchen — abgesehen von Naumann — ersten Versuch aus dem Lebensgesamt der Saga ein Material wählen, das vermutlich am ehesten dazu geeignet war, wie der explizite Zauber, den Frazer nicht ohne Recht den eigentlichen katholischen Glauben der Menschheit genannt hat. Aber die Eignung dieses Materials für ethnologische Forschungsmethoden konnte erkauft sein durch seine Unbedeutsamkeit innerhalb des Sagalebens überhaupt. Daher ist gerade im Hinblick auf die Reichweite der praktischen Ergebnisse unseres Vorgehens eine Erörterung der Bedeutung des expliziten Zaubers innerhalb der Lebensganzheit der Saga unumgänglich. Nun trafen wir aber beim Versuch der Abgrenzung des Materials auf eine große Reihe von Tatsachen, die dort nicht als Zauber gelten, die aber schon im Phänomen dem expliziten Zauber sehr ähnlich sind, und die nicht nur quantitativ einen breiteren Raum, sondern auch dem Wesen nach eine wichtigere Stelle im Aufbau der Erlebniswelt der Saga einnehmen. Wir fassen sie daher als impliziten Zauber zusammen und glauben von ihnen die weiterreichenden Ergebnisse unseres Forschungsweges erwarten zu dürfen.

Wir werden nun das Zaubermaterial aus allen Sagas und den historischen Berichten mit Hilfe unserer obigen Typologie darstellen. Nur so ist ein Vergleich mit dem primitiven Material möglich. Dabei nehmen wir vorerst dem allgemeinen wissenschaftlichen Brauch zufolge die Saga als ein Ganzes. Später wird allerdings eine Unterscheidung in klassische, ältere und nachklassische, jüngere Sagas, soweit sich eine solche durchführen läßt, und ein Vergleich mit den Fornaldar- und Lygisǫgur notwendig werden.

Innerhalb der einzelnen Fächer werden an erster Stelle stets die Tatsachen des expliziten (a) und erst danach diejenigen des dahingehörigen impliziten Zaubers (b) erwähnt. Dabei ist auf größtmögliche Vollständigkeit der Stellenangaben Wert gelegt, die somit als Vorarbeit für eine dringend notwendige Sagakonkordanz gelten können. Die Überschriften für die einzelnen Fächer sind naturgemäß die gleichen wie bei der Aufführung des primitiven Materials. Allerdings ist hier wegen des geringen Umfanges des Sagamaterials die Einrichtung von Zwischenabschnitten (siehe oben) unterlassen.

I.

Gegenstand — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

a) Hierher gehören einige Omina. Þorbjörn sieht Blut im Napf, was darauf hindeutet, daß ihm ein blutiges Schicksal nahe bevorsteht [1]). Njals Knecht Þordr sieht eines Abends einen Bock in seinem Blute liegen. Njall erklärt ihm dies als ein Vorzeichen für sein baldiges Ende. „Þu munt vera maðr feigr ok munt þu sét hafa fylgju þina, ok verr su varr um þik." [2]) Ebenso deutet das Blutigwerden von Gunnars wunderbarer Hellebarde auf blutige Ereignisse hin [3]). — Ganz Ähnliches zeigt ein anderes Omen, welches schon mehr zu den Geschehnissen zu rechnen ist. Auf Gudmundrs Frage schlägt die Weissagerin zweimal mit einem Beil in das Wasser einer Meeresbucht. Als es beim zweitenmal blutig wird, deutet dies auf das Bevorstehen schlimmer Ereignisse hin [4]).

Weniger deutlich ist der Sachverhalt bei folgenden Zauberhandlungen. Þorbjörg Katla erzeugt durch Mantelschwenken Finsternis. Öfter bezeugt ist das Unsichtbarmachen jemandes dadurch, daß man die Hände über ihm schwingt oder ihm einen huliðhjálm aufsetzt. Ob hier das „Bedecken" mit etwas das „Unsichtbarsein", „Bedecktsein"

---

[1]) Heið c. 21 (wir geben stets, wenn nichts Besonderes erwähnt, die Kapitel nebst Strophen an).
[2]) Njála 41, 16.
[3]) Njála 72, 1 ff.
[4]) Ljósvetn 21.

von Dunkelheit, Verborgensein erzeugt, ist allerdings nur zu vermuten [5]).

2.

Gegenstand — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Das obige Material kann zum Teil auch hierher gerechnet werden, da sich bei den Omina eine deutliche Scheidung in Fern- und Nahwirkung nicht durchführen läßt. Weiteres Material für dieses Fach findet sich in den Sagas nicht.

3.

Gegenstand — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Hierher könnte höchstens das obige Fylgjenomen gerechnet werden, da zwischen der Fylgje und ihrem Besitzer eine Teil-Ganzes-Beziehung besteht (siehe unten). Weiteres Material gibt es auch für dieses Fach nicht. Solche Lücken sind für unseren Vergleich wichtig.

4.

Gegenstand — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Zunächst gehören hierher allerlei seltsame Gegenstände. Ein Berserker, der seine Gegner zum „Faßkampf" herauszufordern pflegt, hat einen Wunderstock, gegen den alle Schwerter nichts ausrichten [6]). Skeggi gibt Kormakr ein Schwert, das nur unter besonderen Bedingungen aus der Scheide zu ziehen ist, und unter dessen Griff eine kleine Schlange lebt. Auf den Ausgang des Kampfes übe es eine entscheidende Wirkung aus [7]). Gudmundr wird mit einem Stabe an die Wangen geschlagen, so daß er stumm wird [8]). Der Mann, der dies ausführt, trägt einen besonderen schwarzen Mantel, welcher wahrscheinlich auch dabei von Bedeutung ist. Die Mäntel sind überhaupt beliebte Zaubergegenstände. Wir erwähnten oben schon den Mantel, mit dem Þorbjörg Katla Finsternis erzeugt. Wenn unsere obige Vermutung, daß das Bedecken mit dem dunklen Mantel ein „Bedecken" mit Finsternis erzeugt, nicht zutrifft, so gehört auch er, wie die übrigen Zaubermäntel, hierher, ebenso der Huliðhjálm, mit dessen Hilfe in der Gullþóris-Saga sogar ein Schiff unsichtbar gemacht wird [9]). Beiläufig sei auch der Fußsack einer Zauberin, durch dessen Schlagen ein großer Wind entsteht, er-

---

[5]) Fóstbr 10, 25; Gullþ 17; Harð 25. Vgl. noch Njála 62 und den Windzauber S. 149 unten, S. 157.

[6]) Flóam 17.

[7]) Korm 9.

[8]) Vatnsd 44, 24; vgl. n. Njála 125, 7. 133.

[9]) Gullþ 17; Fóstbr 10; Harð 25; Eyrb 20, 6; vgl. noch Heimskr/Tryggv 63; auch Svans Ziegenfell (Njála 12, 14 f.; Heimskr/Yngl 46.

wähnt (vgl. S. 15) [10]). Ein anderer Mantel macht eisenfest [11]). Sonderbare Wirkung wird auch oft Ringen zugeschrieben. So liegt auf dem Soti-Ring ein unheilbringender Fluch [12]). Zuletzt verschwindet er auf seltsame Weise [13]). Mit Ring und Stock leitet auch Lodmundr der Alte das Wasser seinem Gegner Þrasi auf den Hals [14]). Gunnars Hellebarde, in der es klingt, bevor es zum Kampfe kommt, haben wir schon oben erwähnt [15]). Bersi erhält einen Zauberring, der ihn vor Unheil schützen soll. Ein sehr merkwürdiger Gegenstand, dem wie den bisher aufgezählten jene weitreichende und ständig in gleicher Weise ausgeübte Wirkung eignet, ist ein Lebensstein [16]).

Mit ganz ähnlicher Wirkung sind Neidstangen und Runenstäbe begabt (die beide zu b gezählt werden können). Die Neidstangen dienen zwar vordringlich zur Verhöhnung, scheinen aber doch darüber hinaus eine direkte schädigende Wirkung für den Hof zu haben, gegen den sie gerichtet sind [17]). Bei den Runen ist ihre zauberische Bedeutung ganz deutlich. Egil heilt auf seinem Vermlandzug durch die richtigen Runen ein Mädchen, deren Krankheit durch falsche Runen verschlimmert worden war [18]). Auch der Zaubertrunk [19]), der hie und da vorkommt, zeigt die gleiche psychologische Struktur. Es handelt sich nie um Dinge, denen unter ganz speziellen Bedingungen bestimmte Wirkungen eignen, sondern um Wirkensträger, die überall dort, wo sie herangezogen werden, eine das Ganze beherrschende Wirkung ausüben. — Manche Dinge gelten als Omina, ohne daß die Verbindung zwischen Omen und Geschehen so deutlich ist, wie unter 1. So sind die Hügelflammen Anzeichen von darunter verborgenen Schätzen [20]). Der Blutregen von Fróðá [21]) ist ein allgemein ungünstiges Vorzeichen. — Hierher gehören auch die Reliquien, soweit sie nicht eng mit der Person Ólafs des Dicken verknüpft sind (siehe Fach 11). So schützt das heilige Kreuz die Landesgrenze, wird aber dabei von Unverfrorenen gestohlen [22]). Den Dieben bringt es allerdings bald eine sengende Hitze, so daß sie den Priester mitsamt dem Kreuz bald wieder fortschicken [23]). Es scheint mannigfaltigere Wirkungen als die übrigen Zaubersubstanzen zu haben.

---

[10]) Reykd 14.
[11]) Hauk 63, 147, 143.
[12]) Harð 15.
[13]) Harð 40.
[14]) Hauk 250.
[15]) Njála 54.
[16]) Korm 12.
[17]) Vatnsd 34; Eigla 57, 55/56; Bjarn Hítd 17; Vatnsd 34, 11; Eigla 118, 19.
[18]) Eigla 72, 11—13; ebd. 44, 8/9; Heimskr/Yngl 7; Gísla 11, 1.
[19]) Agr 4; Heimskr/Harfgr 25; vgl. n. Dropl 3.
[20]) Grett 18, 3; Njála 173; Gullþ 3 u. 4.
[21]) Eyrb 51—55.
[22]) Heimskr/Magnus-Sona 19.
[23]) Heimskr/magn. blind 11, Agr 51.

b) Von den impliziten Zaubergegenständen gehört hierher das sieghafte Schwert, welches die mannigfaltigen Ereignisse während einer Fehde oder eines Familienschicksals in günstiger Weise zu bestimmen vermag. So erhält Glúm von seinem Muttervater Speer und Schwert. Solange er sie besitzt, könne ihm nichts Schlechtes begegnen. Erst nachdem er sie fortgegeben hat, unterliegt er und muß seinen Hof Querach wieder verlassen [24]). Kjartan erhält vom König ein Schwert, das ihm in ähnlicher Weise Glück bringen soll. „Láttu þér vápn þetta fylgjusamt vera, þvi at ek vaenti þess, at þu verðir eigi vápnbitinn maðr, ef þu berr þetta sverð." [25]) Als er es später im Kampf mit Bolli nicht bei sich hat, wird er erschlagen. Auch Grettir gibt seine Mutter ein solches Schwert, als er auszieht. „Sverð þetta átti Jǫkull, ok enir Vatnsdoelir, ok var þeim sigrsaelt ..." [26])

Merkwürdige Bedeutung haben auch Erde, Wasser und Feuer. Mit Erde wird das Blut gemischt beim Freundschaftsbündnis [27]). Unter Erdstreifen ging man hindurch zum Erweis der Unschuld [28]). — Mit Wasser wurde der Neugeborene benetzt [29]). — Mit Feuer umschritt man das neue Land; auf dem neuen Herde entzündet die Hausfrau das neue Feuer [30]). — Zu erwähnen ist hier auch der Brauch, Zweikampf- und Gerichtsplätze sowie Schlachtfelder mit Haseln abzustecken. Auch sie scheinen einen gewissen Einfluß auf das Geschehen zu haben, welches sich von ihnen umschlossen abspielt [31]). Vollends tritt dies bei den zum Hofe gehörigen Dingen zutage. Die Hochsitzpfeiler nehmen die isländischen Landnehmer aus ihrer Heimat mit herüber, werfen sie vor Islands Küsten in das Wasser, um sich von ihnen den Siedlungsplatz vorschreiben zu lassen und errichten sie wiederum in ihrem neuen Hause [32]). Eine ähnliche Rolle spielt der Sippenring, auf den man Eide schwört, und den der Gode Snorri auf Fahrten bei sich zu tragen pflegte [33]). Wie das Haus, so sind auch die Ahnenhügel und Haine von heilvoller Bedeutung für das Gedeihen der Sippe. Þórólfrs Helgafell, der Hügel der Auðr und der Hain der Þorgerðr Hölgabruð, der Ahnin des Jarl Hákon, sind die bedeutendsten. Die Ratschläge, die auf Helgafell gegeben werden, schließen ihre günstige Vollendung in sich [34]). Eine allgemeine, für Ernte und Sippenschicksal förderliche

[24]) Glúm 6.
[25]) Laxd 43, 28.
[26]) Grett 17, 4.
[27]) Gísla 6, 10.
[28]) Laxd 18, 16; Vatnsd 33, 1.
[29]) Eigla 31, 1; Gísla 18, 5; Svarfd 12.
[30]) Glúm 26; Eyrb 4, 5; Hauk 166. 294 u. a. — Hønsn 10.
[31]) Eigla 52, 15. 56, 42. 57, 55; Korm 10; Vatnsd 34; Heimskr/Tryggv 18 u. a.
[32]) Hauk 8. 73. 77. 164. 290. 270; Flóam 4; Eir 1; Eyrb 4, 3—6; Laxd 5, 9 — (vgl. Neidstange und Runenstab S. 150).
[33]) Eyrb 4, 7. 10, 8. 44, 17; Glúm 25; Hauk 268; Faer 23.
[34]) Eyrb 4, 10. 28, 10; Hauk 73. 164; Faer 23; Njála 88. 2; Heimskr/Halfd svart 9.

Bedeutung haben auch die Blotfeste. Sie können keineswegs nur im modernen Sinne als festliche Begebenheiten angesehen werden. Weil Jarl Hákon viel blotete, gedieh das Land, während Magnus der Gute, der nicht oder nicht richtig blotet, es in Gefahr bringt. Nur wer allein noch an die eigene „Kraft und Stärke" glaubt, läßt das Bloten ganz [35]).

5.

Gegenstand — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern. Entfällt.

6.

Gegenstand — sonstige Eigenschaften — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah. Entfällt.

7.

Person — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Auch hierfür findet sich nur sehr wenig Material. Svipdagr erhält ein Wolfsherz zu essen, damit er böse wird wie ein Wolf [36]). Oddr wird nach einer Bärenmahlzeit zum Berserker [37]). Daß bei Svans Ziegenfell etwas Entsprechendes vorliegt, ist nicht zu erweisen. Es hat den Charakter eines gewöhnlichen Zaubermantels angenommen. Wenn es hierher gehörte, wäre es als ein Einsprengsel oder Überbleibsel vom Maskenwesen anzusehen [38]). Bei Odins Verwandlungen in einen Vogel, eine Schlange oder ein wildes Tier erfahren wir nichts über den Hergang der Verwandlung [39]).

8.

Person — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern. Entfällt.

9.

Person — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

a) Zu erwähnen ist hier die merkwürdige, zweimal erwähnte Tatsache, daß ein Wiking seiner Brünne einen Namen gab; sie hieß Emma [40]).

---

[35]) Agr 7; Vatnsd 24, 1. 25, 11; Njála 101, 8, 6, 34. 108; Eigla 49, 2. 54, 1. 44. 1. 10, 1. 64, 25. 67, 10; Glúm 4; Gísla 15. 12; Eyrb 4, 1, 8; Hauk 7. 8. 13; Heimskr/Yngl 8. 29. 34. 36. 43; /Hak goð 13. 14. 17. 18; /Tryggv 35. 64. 68; /Har gráf 9; /Ólaf helg. 107. 108; Hrafn 2. 7; Gullþ 5 (hier treibt nach dem Bloten ein Baumstamm zum Tempelbau ans Land).

[36]) Heimskr/Yngl 34.

[37]) Hauk 223.

[38]) Njála 12, 14—16 ff. — Vgl. den Namen ‚berserkr'.

[39]) Heimskr/Yngl 6, 7.

[40]) Heimskr/Harald harðr 92; Ljósvetn 31.

b) Wieweit bei der Namengebung an eine Verleihung von Eigenschaften gedacht wurde, ist nicht mehr deutlich zu erkennen. Die Namengebung wird allerdings meist nach dem Großvater oder anderen Verwandten und nicht nach dem Vater vorgenommen. Snorri wird gemäß seiner Wesensart später umgenannt. Dies erinnnert an primitive Verhältnisse [41]), ist aber wohl eher modern wie die übrigen Sagabeinamen zu deuten.

10.

Person — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — fern. Entfällt.

11.

Person — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Zu den Fächern 4 und 11 fand sich das meiste Material.

a) Zunächst gehören hierher einige Zauber- oder Unglückstiere. So hat Þórólfr Sleggja Zauberkatzen [42]); Þórdís versucht durch das Schlachten von drei Gänsen den armen Kormak von dem auf ihn gelegten Fluch zu befreien [43]). Erst als ein Vogel vom Schiff fortfliegt, geht es den Seefahrern in der Flóamanna Saga besser [44]). Unter dem Griff von Skeggis Zauberschwert lebt eine kleine Schlange [45]). — Unter den menschlichen Zauberkräften nehmen diejenigen des „lebenden Leichnams", des Wiedergängers, die erste Stelle ein. Seine Wirkungen und der Schutz vor ihnen bilden einen nicht unbeträchtlichen Teil der Saga-Berichte. Durchweg sind es schon bei Lebzeiten absonderliche, gewalttätige und unglückliche Menschen, die nach ihrem Tode keine Ruhe finden [46]). Sie reiten des Nachts auf den Dächern, scheuchen und töten das Vieh, erschlagen Menschen, die danach kohlschwarz anlaufen, helfen manchmal ihrer Sippe in Kämpfen, wehren sich gegen die Erbrechung ihres Hügels, in dem sie oftmals Schätze bewachen, erscheinen zuweilen auch in Tiergestalt und treiben sonst noch allerlei Spuk [47]). Das sichere Zeichen dafür, daß ein Toter umgeht, ist dies, daß er, wenn man ihn wieder ausgräbt, noch unverwest in seinem

---

[41]) Eyrb 12, 5. Vgl. oben die Angaben zur Wasserbenetzung, ferner Vatnsd 12, wo der Namensruf den Zauber stört.

[42]) Vatnsd 28.

[43]) Korm 22.

[44]) Flóam 24.

[45]) Korm 9.

[46]) Wir gehen hierauf unten noch näher ein (s. S. 178).

[47]) Gullþ 3. 4; Grett 32—35. 18, 3; Eyrb 34, 1 ff. 51, 12 ff., 26. 53—55. 63, 7 ff.; Svarfd 23; Hauk 191. 309; Harð 15; Flóam 13; Laxd 24, 24 ff.; Eir 6; Flóam 22; Laxd 76.

Grabe liegt [48]). Die Unversehrtheit des Leichnams ist hier also die Bedingung seiner Wirksamkeit. Entsprechend macht man dem Treiben eines Wiedergängers dadurch ein Ende, daß man seinen Leichnam verbrennt und die Asche fern von menschlichen Siedlungen verstreut und versenkt, oder ihm das Haupt abschlägt und an das Gesäß setzt [49]). Um vorzubeugen, wird zuweilen der Tote nicht durch die Tür, sondern durch ein besonderes, aus der Wand gebrochenes Loch aus dem Hause getragen; danach wird das Loch wieder geschlossen [50]).

Die lebenden Menschen, die über besondere Zauberkräfte verfügen, bzw. sich besonders mit Zauber abgeben, bilden eine bestimmte Klasse. Es sind Berserker [51]), Finnen [52]) und im übrigen zumeist irgendwie außerhalb der Gesellschaft stehende Frauen oder Männer [53]); wir kommen darauf unter (S. 177/78) noch besonders zurück. Viele von ihnen besitzen den bösen Blick, mit dem sie Schwerter stumpf machen, Wiesen verdorren lassen oder sonstigen Schaden anrichten [54]). Manche von ihnen, vor allem die Berserker, sind eisenfest oder feuerfest [55]), sei es durch einen besonderen Mantel (s. 4) oder durch anderweitige persönliche Zauberkraft. Bei der Tötung der Zauberer wird diesen oft ein Sack über den Kopf gezogen, damit sie nicht mit dem letzten bösen Blick noch Schaden anrichten können. Einem gelingt dies allerdings doch, indem er durch einen Riß im Sack auf ein Wiesenstück blickt. Dort wuchs fortan kein Gras mehr [56]). In manchen Kämpfen beißen die Schwerter oft deshalb nicht, weil irgendwo jemand, der mit dem bösen Blick begabt ist, auf die Waffen schielt. In der Gullþóris Saga haben die Angegriffenen erst Erfolge, nachdem sie bemerkt haben, daß abseits vom Kampfplatz Kerling zwischen ihren Beinen hindurch auf ihre Waffen blickt [57]). Ein andermal liegt der Übeltäter unter einem Busch am Fluß. Auch ihm geht es übel, sobald man ihn entdeckt hat [58]). Manchmal hält man daher die Schwerter vor dem Kampfe verborgen

---

[48]) Eyrb 34, 12 u. a. Oft sind die Leichen auch kohlschwarz, aufgebläht und sehr schwer (Grett 32, 18; Eyrb 34; Hauk 191. 198). Die Leiblichkeit ist also noch gesteigert.

[49]) Agr. 5; Eyrb 63; Laxd 17, 4; Svarfd 33.

[50]) Eigla 58, 14; Eyrb 30, 1 ff.; vgl. Agr 5.

[51]) Eyrb 25. 28, 21; Eigla 9, 5. 65, 23.

[52]) Vatnsd 10. 12.

[53]) Grett 81, 7; Gullþ 1; Korm 5; Vatnsd 22—26. 28; Laxd 35, 32 ff. 37, 26; Grett 78, 1; Njála 155; Eyrb 15, 4. 16, 1. 20; Fóstbr 9. 10. 25; Gísla 19, 1; Heimskr/Yngl 4. 5. 7. 14. 2. 10; /Harfrgr 33. 35; /Tryggv 62. 76; /Ólaf Helg. 112, 13. 141; /Hak Herðils 16; Háv 19; Vatnsd 30, 8. 44; Agr 4. 21; Hauk 15. 21. 63. 250. 223; Heimskr/Harfgr 25; Eyrb 20, 6.

[54]) Vatnsd 26, 10; Gullþ 10; Gunnl 9, 11; Vatnsd 29, 21; Laxd 38, 7; Gullþ 17; Gísla 19, 1; Grett 35, 17; Flóam 15; Svarfd 8; Heimskr/Harfgr 32.

[55]) Dropl 15; Svarfd 4. 7; Fóstbr 9; Njála 155; Eigla 9, 5. 65, 23; Eyrb 25.

[56]) Laxd 38, 7.

[57]) Gullþ 17.

[58]) Vatnsd 29, 21.

und sucht sie dann blitzschnell zu zücken, damit nicht der Gegner noch einen Blick darauf werfen kann [59]).

Die Zaubernden können auch durch bloße Berührung Schaden bringen; so verschlimmert sich Grímrs Wunde, nachdem ihn die Zauberin Gefjon verbunden hat [60]). Oft ist allerdings die besondere Art ihrer Zauberei kaum zu erkennen [61]). — Erwähnenswert ist ferner ihre Gabe, sich zu verwandeln. Sie heißen dann ‚eigi einhamr' oder ‚hamhleypr' und nehmen besonders nachts eine andere Gestalt an; manche reiten als Maren herum [62]). Auch von Odin [63]) wird ähnliches berichtet. Eine Zauberin umschwimmt als Seehund in auffälliger Weise das Schiff des Þorsteinr Surtr. Man glaubt in den Augen des Seehundes eines Menschen Augen erkennen zu können; stets bleiben ja die Augen beim Gestaltwechsel unverändert. Bald danach kentert das Schiff, wobei alle Insassen außer einem ertrinken [64]). — Der alten Þorveig bekommt ein ähnliches Abenteuer in Gestalt eines Walrosses sehr schlecht. „Kormakr skaut til hans pálstaf ok kom á hvalinn ok søktiz; þottuz menn þar kenna augu þorveigar. þessi hvalr kom ekki upp þaðan ífrá, en til þorveigar spurðiz þat at hon lá haett, ok er þat sogn manna at hón hafi af því dáit." [65]) Gunnhildr stört den Skalden Egil beim Niederschreiben seines Gedichtes „Haupteslösung" in der Gestalt eines Vogels [66]).

Zu den besonderen Fähigkeiten der Finnen gehört das Weissagen, welches sonst das Geschäft angesehener Frauen ist. Sehr anschaulich ist das Weissagen der Völve Þorbjörg auf Grönland geschildert [67]).

Hervorragend mit Zauberkraft begabt ist die Gestalt Ólafs des Dicken. Schon zu seinen Lebzeiten werden Wundertaten, wie Heilungen u. a. berichtet. So baut er sich, gestärkt durch ein Gebet, einen Weg, wo die vorher daran Arbeitenden versagten [68]). Ein andermal richtet er einen zerstörten Acker wieder her [69]). Nach seinem Tode steigen nun diese Wundertaten ins Phantastische. Sein Blut heilt Kranke aller Art; das Waschwasser, mit dem man seinen Leichnam gewaschen hat, macht einen Blinden sehend; dort, wo sein Haupt lag, entspringt eine Quelle; seine Haare und Nägel wachsen im Grabe nach und bilden kostbare Reliquien. Seine Barthaare sind sogar un-

---

[59]) Gunnl 9, 11; Svarfd 8; Flóam 15.
[60]) Dropl 15.
[61]) Njála 101, 8; Gísla 18, 2 f.
[62]) Eyrb 15, 4. 16, 1; Hauk 191. 309; Eyrb 28, 21. 16, 5. 61, 5; Eigla 27, 6. 57, 4. 1, 8; Gullþ 10; Heimskr/Yngl 13; /Tryggv 33.
[63]) Heimskr/Yngl 6. 7.
[64]) Laxd 18, 9 ff.; vgl. auch Gullþ 17.
[65]) Korm 18; vgl. auch Friðþjofssaga.
[66]) Eigla 59, 51 ff.
[67]) Eir 4; Vatnsd 10; Hauk 15. 56; Njála 20. 88, 15. 31, 7; Eir 6; Dropl 9; Eyrb 27, 12; Heimskr/Yngl 7; /Tryggv 31; vgl. im übrigen S. 157/58. 173.
[68]) Heimskr/Ólaf helg. 179. 189.
[69]) Ebenda 203.

verbrennbar. Sein Schrein zeigt den Ort an, an dem eine Kindesleiche verborgen lag, löscht ein Feuer, macht einen Tobenden blind und heilt Kranke. Vielen erscheint er auch im Traum [70]). Sein Sarg und sein Gesicht erscheinen unverwest [71]).

b) Kurz seien nun noch die entsprechenden Tatsachen des impliziten Zaubers erwähnt. Den Zaubertieren entsprechen die geweihten Tiere, so Pferd und Widder, die zum Blot gebraucht werden [72]). Besondere Erwähnung verdienen Hrafnkels und Brands Freysfaxis [73]).

Die Toten, die nicht als Wiedergänger ruhelos herumgehen — zu ihnen gehört weitaus die Mehrzahl —, sind hier von segensreicher Bedeutung für ihre Sippe. Die Ahnenhügel haben wir schon erwähnt.

Bei den Lebenden begegneten wir oben der bestimmten Menschen innewohnenden Zauberkraft, welche ihnen besondere Leistungen ermöglichte. Hier treffen wir nun auf zwei Menschentypen, in deren Leben die meisten Ereignisse von vornherein in gewisser Weise festgelegt sind. Es ist der Heiling und der Unglücksmensch. Gegen den ersten ist nicht aufzukommen, und dem zweiten ist nicht zu helfen. Die größte Ächtergestalt von Altisland, der starke Grettir, ist ein solcher Unglücksmensch. „mikill ogaefumaþr ertu, Grettir ... ok mun eigi hoegt, at gera við ogaefu þinni ... en miklu ertu meiri ogaefumaðr, en þu megir fyrir þat með oss vera ...“ [74]). Dieser Ton klingt immer wieder an. Auf der anderen Seite steht Ingimund und sein Geschlecht, welchem so großes Heil verliehen ist, daß alle Machenschaften nicht dagegen ankommen [75]). Einige Äußerungen in der Njála und der Eigla runden das Bild [76]).

Eine merkwürdige „Verkörperung“ des Heiles oder überhaupt des Schicksals eines Menschen bzw. einer Sippe stellen die Fylgjen dar. Sie sind Tier- oder Frauengestalten, die im Traume, ganz selten auch in Halluzinationen, erscheinen. Wir können hier auf sie nicht weiter eingehen [77]).

---

[70]) Heimskr/Ólaf helg. 230. 236. 240. 244/45; /Magn Goð 10. 23. 27. 28; /Harald Harðr 14. 25. 28. 55. 57. 82; Olaf kyrra 6. 7; /Magn berf 21. 22; /Magn-sona 30. 31; /Magn blinda 9; /Inga 24. 25; Fóstbr 24; Hauk 15; Bjarn Hítd 9; Agr 33.

[71]) Heimskr/Ólaf helg. 245.

[72]) Njála 105, 11; Ísl 17; Ljósvetn 4; vgl. noch Glúm 9 und Njála 12, 14 f. 133, 25 (geitskin, geitheðin).

[73]) Hrafn 3; Vatnsd 34, 6.

[74]) Grett 39, 7/8; ferner Grett 32, 12. 35, 25. 39, 2/3, 8. 40, 10. 41, 3/4. 78, 6, 12, 14.

[75]) Vatnsd 3, 24. 4, 2. 5, 20. 7, 3. 24, 4.

[76]) Eigla 3, 20. 19, 16. 21, 4; Njála 87, 6. 118, 13. 58, 14. 88 19. 123, 27. 111, 12. 13, 8; Þorst St. 4.

[77]) Bjarn hítd 23. 25; Glúm 9; Vatnsd 30; Ljósvetn 30; Vapnf 13; Njála 23. 69. 41, 16; Hallfr 6; Glúm 26; Heiðr 21; Háv 20. — B. Kummer erklärt die Fylgjen als Verkörperung menschlicher Eigenschaften (Midgards Untergang).

12.

Person — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Manchen der unter 11 erwähnten Tatsachen eignet auch eine Wirkung in die Ferne, ohne daß diese von der Nahwirkung deutlich zu trennen wäre. Besonders hierfür typisches Material gibt es nicht.

13.

Person — sonstige Eigenschaften — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah. Entfällt.

14.

Geschehen — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Zunächst gehören hierher einige Handlungen, die ein ihnen ähnliches Geschehen hervorrufen. Sie sind zum Teil schon oben erwähnt. Wir meinen das Verbreiten von Finsternis und das Windmachen durch Mantelschwenken oder durch Schlagen mit dem Fußsack [78]). „Skjǫldr konungr kom til strandar með her sinn, var Eysteinn konungr þá i brottu ok kominn yfir fjǫrðinn, ok sá Skjǫldr segl þeira. þa tok hann mǫtul sinn ok veifði ok blés við, þa er þeir sigldu inn um Jarlsey, sat Eysteinn við styri. Skip annat sigldi naer þeim. báruskot nokkut var í. Laust beitiássinn af ǫðru skipi konung fyrir borð. þat var hans bani.“ [79]) — Vielleicht gehört hierher auch das Unsichtbarmachen durch Schwingen der Hände über dem Betreffenden [80]). Besonders deutlich ist ein solcher Analogiezauber bei der von Ljót versuchten Weltumdrehung. Sie hatte in ihrem Aufzuge das Oberste zuunterst gekehrt, um dadurch das Gleiche in dem Lande hervorzurufen [81]).

Hierher gehört auch der Wortzauber, denn was vorher durch eine Darstellung des Gewollten bewirkt wurde, geschieht hier durch das Aussprechen des Beabsichtigten im Fluch, im Spottwort, im Erzählen eines schlechten Traumes und auch im Hersagen einer unheilkündenden Zukunftsschau. Bei diesen handelt es sich nicht um bloße Worte, sondern um einen Zauber, der das Ausgesprochene in jener uns hinreichend bekannten Weise bewirkt. Der unglückliche Kormakr steht sein ganzes Leben lang unter dem Fluch der Þorveig, was er schließlich selber resigniert zugeben muß. Nach Gláms Fluch scheut Grettir die Dunkelheit, und seine Kräfte wachsen nicht mehr [82]). Der Fluch, der

---

[78]) Reykd 14; Harð 25 (s. o. Fach 1 und 4).
[79]) Heimskr/Yngl 46.
[80]) Fóstbr 10. 25.
[81]) Vatnsd 26, 10.
[82]) Grett 35, 18.

auf dem Soti-Ring liegt, trifft alle, die ihn sich aneignen [83]). An Guðmundrs Tod ist die Tatsache schuld, daß ihm ein anderer einen bösen Traum erzählt hat [84]). Furchtbar ist oft der Fluch eines sterbenden Zauberers [85]). Die schnelle Rache, die fast jedem Schimpfwort folgt, macht es sehr wahrscheinlich, daß hier nicht nur eine Ehrverletzung im modernen Sinne, sondern eine zauberische Schädigung vorliegt [86]). — Saldís warnt die Völve Oddbjörg, etwas Schlechtes vorauszusagen [87]); sie würde es sonst zu büßen haben. Zu erwähnen ist hier auch die Bußloserklärung und die Kundmachung eines Totschlages.

Konnte so ein Geschehen durch seine „Vorwegnahme" in irgendeiner Form tatsächlich bewirkt werden, so spiegelt sich oft ein Geschehen in entsprechenden Ereignissen, in Träumen, inneren Gesichten und ähnlichen Vorzeichen. Gerade die Träume nehmen in der Saga einen recht breiten Raum ein. Sie gelten zumeist als Ankündigung von Geschehnissen, welche sich in nächster Zeit ereignen werden oder schon im Gange sind. Meist spielen hierbei die Fylgjen eine wesentliche Rolle. Wir werden diese Träume unter 16 aufführen. Hier seien nur die anderen vorausdeutenden Träume erwähnt. Gullþórir träumt von reichen Gaben, die ihm verheißen sind; nach dem Traume liegen sie neben ihm [88]). Glúm träumt, daß Frey ihm nicht mehr hold sei; von Stund ab hatte er mit dem Gotte nichts mehr im Sinne [89]). In ähnlicher Weise schützt ein Traum jemanden vor einem drohenden Lavasturz [90]). Jarl Hákons Knecht träumt davon, daß dessen Sohn erschlagen wird. Der Jarl meint darauf, daß dies wohl wirklich eingetroffen sei [91]). Flosi erscheint im Traum ein Mann, welcher alle Mordbrenner bei Namen aufruft. Als er Ketill diesen Traum erzählt, meint jener, daß alle aufgerufenen Männer des Todes seien [92]). Mannigfach sind die übrigen Traumerscheinungen, die Sieg oder Unheil verheißen [93]).

Die gleiche Abspiegelung eines äußeren Geschehens in einem innerseelischen Vorgang liegt höchstwahrscheinlich — im Erleben der Sagamenschen — bei den Weissagungen der Þorbjörg und der übrigen und beim Orakel vor [94]).

---

[83]) Harð 15. 40.
[84]) Ljósvetn 21.
[85]) Eyrb 20, 18; Laxd 37, 33 u. a.
[86]) Njála 53. 54; Grett 37; Eyrb 18.
[87]) Glúm 12.
[88]) Gullþ 3.
[89]) Glúm 26.
[90]) Hauk 244; vgl. noch 60. 284.
[91]) Agr 16.
[92]) Njála 133, 2 f.
[93]) Laxd 31. 12; Fóstbr 24; Ljósvetn 21. 1 ff.; Flóam 20, 1; Agr 37; Vapnf 13; Bjarn hítd 31.
[94]) Vgl. S. 155, 173; außerdem Agr 21; Hauk 15; Eyrb 4, 1.

Hierher gehören auch die Ordale oder Gottesurteile. Wer durch Feuertragen unversehrt bleibt, ist auch an seiner Seele unversehrt [95]).

Letztlich sind hier die Mittel zu erwähnen, mit denen man dem Wiedergängerspuk ein Ende zu machen suchte. Ist der Leichnam verbrannt, oder ist der Kopf abgeschlagen und ihm ans Gesäß gesetzt, so daß er nicht wieder anwachsen kann, — so ist auch dem Spuk meist endgültig Einhalt geboten [96]).

15.

Geschehen — Finalähnlichkeit — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Hierzu zählen zum Teil der oben erwähnte Wetterzauber, die Traumomina und der Wortzauber. Bei den beiden letzteren ist zumeist zwischen Nah- und Fernwirkung kaum zu trennen. Ebenso liegt es bei den Weissagungen. Besonders schön ist die Fernwirkung bei der Tötung der Zauberin Porveig durch die Tötung des Walrosses, in das sie sich verwandelt hatte.

16.

Geschehen — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Hierher gehören in erster Linie die Fylgjenträume, die allerdings zumeist ebensogut unter 17 zu erwähnen sind. Broddhelgis Amme hat folgenden Traum: Ein großer Stier verließ den Hof; dann kamen ihm andere Rinder entgegen, voran ein rotgefleckter Stier. Dieser ging auf den ersten los und stieß ihn zu Tode. Dann stand wieder hier ein roter Stier auf, der stieß den rotgefleckten zu Tode. Dann kam ein Bullenkalb und brüllte und lief auf den roten Stier zu. — Nach Erwachen weinte sie, denn sicher bedeutete das Broddhelgis Ende [97]). Njall kann eines Nachts nicht schlafen, weil er Erscheinungen der Fylgjen der Feinde Gunnars hat. Tatsächlich lauerte man Gunnar auf [98]). Die Beispiele wären beliebig zu vermehren [99]).

Die Namengebung, die wir oben erwähnt haben, hat auch hier ihren Ort, soweit durch das Aussprechen des Namens auf den Genannten in bestimmter Weise eingewirkt wird.

Eine Teil-Ganzes-Beziehung liegt ferner bei den Blotfesten vor, soweit sie als Einleitungszauber (siehe oben) zu deuten sind. Wird der Beginn eines Zeitverlaufs kräftig und glücklich gestaltet, so ist für die Zukunft in entscheidender Weise vorgesorgt. (Vgl. oben.)

---

[95]) Heimskr/Magn-sona 19. 26; Ljósvetn 23. 28.
[96]) Vgl. oben S. 153/54.
[97]) Vapnf 13.
[98]) Njála 69, 3.
[99]) Gísla 14, 2; (Njála 41, 6); Glúm 9; Bjarn hítd 23. 25; Vatnsd 36, 4; Ljósvetn 21. 26; Njála 62, 2; Dropl 10.

17.

Geschehen — Finalähnlichkeit — mit Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Vgl. Fach 16.

18.

Geschehen — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — nah.

Hier sind nun alle jene Handlungen einzuordnen, an denen wir keine Finalähnlichkeit wie bislang oder nicht einmal genau den Hergang ermitteln können, — so manche Manipulationen beim Unsichtbarmachen (siehe oben), beim Wetterzauber [100]), der einmal erwähnte Stabritt (gandreíð) bei der Himmelserscheinung vor der Njalsbrenna [101]), das Klingen der Hellebarde und einige schwieriger zu verstehende Omina [102]). Wenn das technische Wort für Zauber, seiðr (als Verbum seiða), mit Recht nach dem Ausweis einer Skaldenstrophe [103]) als „Trommeln" gedeutet werden darf, so wäre auch dieses hierher zu zählen.

19.

Geschehen — sonstige Eigenschaften — ohne Teil-Ganzes-Beziehung — fern.

Die geringe Differenz zwischen Fern- und Nahwirkung ist auch hier wieder festzustellen. Um die erstere handelt es sich, wenn Loðin der Alte durch ein Getöse, das er während des Schlafes macht, einen Bergrutsch verursacht [104]), oder wenn Þorhallr dadurch, daß er am Meer sitzend in die Luft starrt, sich kratzt, vor sich hinschwatzt und ein Lied auf Þor dichtet, einen Wal herbeizaubert [105]) — oder wenn Kotkel und seine Frau Unwetter und Schiffbruch verursachen [116]). Auch die sehr phantastischen Begebenheiten bei der Brjansschlacht können hierher gezählt werden [107]). — Die Zauberinnen Huldr und Vanlandi erdrücken den in der Ferne weilenden König als Maren im Schlaf [108]).

Die übrigen Fächer entfallen.

---

[100]) Vgl. oben S. 148/49. 157; siehe auch Heimskr/Tryggv 79. 80; Njála 12, 14/16 ff.; Reykd 14; Heimskr/Tryggv 63; Vatnsd 34. 12; Fóstbr 10; Dropl 4; Heimskr/Harfgr 32.

[101]) Njála 125, 7.

[102]) Eyrb 43, 2; Glúm 9.

[103]) Eg Ls 6 „suseið ofagran vigra".

[104]) Hauk 250.

[105]) Eir 8.

[106]) Laxd 35. 32 f.

[107]) Njála 156 ff.

[108]) Heimskr/Yngl 13.

Erwähnt seien hier noch die gar nicht selten vorkommenden „Erscheinungen". Es scheint sich meist um Halluzinationen zu handeln, zu denen innerhalb des primitiven Materials kaum Parallelen vorliegen. Zu einem guten Teil beruht auf ihnen der Wiedergängerglaube. „Hrappr stendr i fjósdurunum ok vildi fálma til mín, en ek em saddr á fangbrǫgðum við hann'. Ólafr gengr þá ... ok leggr spiótinu til hans ... en Hrappr fór þar niðr, sem hann var kominn." [109]) In einem Kampf im Svarfadstal versperrt ein gewaltiger Kerl, der mit seinem blutigen Kopfe um sich schlägt, den Feinden seiner Sippe den Weg [110]). Auch vielen anderen Wiedergängerschilderungen liegen wahrscheinlich ähnliche Halluzinationen zugrunde [111]). Als die Männer mit der Leiche der Þorgunna in einem ungastlichen Hause übernachten, sehen sie diese, wie sie unbekleidet das Abendbrot zurichtet [112]). Der Guðrun erscheint vor der Kirche der ertrunkene Þorkel; sie sieht, wie ihm das Wasser aus den Kleidern läuft [113]). Auch sonst erscheinen Ertrunkene von Wasser triefend in ihren Häusern [114]). So sehen Fischer den ertrunkenen Svan in den Kaltrückenberg eingehen und von seinen Gesippen begrüßt werden [115]). Das Gleiche wird von Þorsteinr Dorschbeißer und seinen Gesellen berichtet [116]). Totenerscheinungen gibt es auch anläßlich der Seuchen auf Grönland [117]). Gunnar von Haldenende sieht man fröhlich in seinem Hügel sitzen [118]).

Selten werden Fylgjen halluziniert; bezeugt ist hier nur Þordrs Gesicht in der Njála [119]).

Als Naturerscheinungen sind zu erwähnen die Hügelflammen [120]), der Blutregen von Fróðá [121]) und einige andere der obigen Blutomina und das Verdunkeln des Himmels anläßlich der Schlacht von Stikklestad [122]). Am großartigsten ist die Himmelserscheinung vor dem Mordbrand auf Bergthorsbühl. „Hann þóttiz sja þangat hring ok eldslit á ok i hringinum mann á grám hesti. Hann bar skjótt yfir, ok fór hann hart. Hann hafði loganda brand i hendi; hann var svartr sem bík. Hann kvað vísu þessa ... þá þótti honum hann skiótá brandinum

---

[109]) Laxd 24, 24.
[110]) Svarfd 23.
[111]) Eyrb 51, 26. 52 u. 53; Grett 32, 18, 22. 33. 7; Eyrb 30, 1 ff. 34. 63; Laxd 17, 4 ff.; Flóam 13.
[112]) Eyrb 51, 12 ff.
[113]) Laxd 67.
[114]) Eyrb 54. 55.
[115]) Njála 14, 10.
[116]) Eyrb 11, 4 ff.
[117]) Eir 6; Flóam 22.
[118]) Njála 78, 85.
[119]) Njála 41, 16.
[120]) Gullþ 3; Njála 78, 11; Grett 18, 3.
[121]) Eyrb 51; Heið 21; Ljósvetn 21; Njála 72, 1 f.
[122]) Heimskr/Ólaf helg. 226/27.

austr til fjallana, ok þótti honum hlaupa upp eldr mikill i móti, sva at hann þóttiz ekki sjá til fjallana fyrir." [123]) Wahrscheinlich ist auch in der folgenden Schilderung eine Erscheinung gemeint: „þa var þórer gamall ok blindr, er hann kom ut síð um kveld ok sá at maðr reri utan i kalldor ár óss á iárn nokkva mikill ok illiligr ok geck þar a land upp til bœar þers er i Ripi hét ok gróf þar í stǫðuls liði en um nóttina kom þar upp iarðelldr ok brann hraun. þar var boerin, sem nu er þorgin." [124])

Im allgemeinen sind wir bei den Sagas im Verhältnis zum primitiven Material dadurch schlechtergestellt, daß sie literarische Zeugnisse und nicht ethnologische Forschungsberichte sind. Dies hat allerdings auch seine Vorteile. Bezüglich der Anschaulichkeit der Schilderung bleibt nur der explizite Sagazauber wesentlich zurück. Denn während Siegschwert, Hochsitzpfeiler, Ahnenhügel, Heil und Unheil — also die Tatsachen des impliziten Zaubers — recht ausführlich geschildert werden, sind die Darstellungen des expliziten Zaubers mit Ausnahme der Träume meist auffallend blaß, unanschaulich und wenig ausführlich. Oft wird nur der Erfolg, nicht der Vollzug des Zaubers berichtet.

Im einzelnen ist im aktiven expliziten Zauber das Prinzip der Finalähnlichkeit, das gerade das primitive Material so bunt und drastisch erscheinen läßt, nur wenig vertreten; in den Omina ist es allerdings meist vorhanden. Ähnlich nimmt die Teil-Ganzes-Beziehung einen viel geringeren Raum ein. Daher läßt sich in den Fächern 1, 9, 16, 17 ein auffallendes Minus des Sagazaubers feststellen. Außerdem fehlt das reiche öffentliche Zauberzeremoniell, wie Maskenwesen, Feste usf. — Weitere Unterschiede fallen nicht ins Auge.

Die technischen Ausdrücke seiðr (oder als Verbum seiða) und fjǫlkunnigr ergeben für unsere Untersuchung nicht viel. seiðr glaubten wir oben unter Vorbehalt als trommeln deuten zu können. Im übrigen bezeichnet es jede Art von Zauber. fjǫlkunnigr als Adjektiv hat seine Bedeutung vielkundig ganz in zauberkundig gewandelt.

Eine besondere Erwähnung verdienen die Träume und die Erscheinungen, die hier einen breiten Raum einnehmen. Die ersteren haben innerhalb des primitiven Materials eine andere Bedeutung (siehe unten); die letzteren kommen in dieser Art — die Ekstasenerlebnisse des primitiven Zauberers sind etwas ganz anderes — dort kaum vor. Auch Reliquien als wesentlich historisch und literarisch begründete Zaubersubstanzen sind dem Primitiven fremd, — soweit sie nicht durch die Missionen der Weltreligionen ins Land geschafft wurden. Wir werden ihnen innerhalb des Sagazaubers unser besonderes Augenmerk zuzuwenden haben.

[123]) Njála 125, 2 f.
[124]) Hauk 56.

Kapitel 11.

Deutung des isländischen Zaubers durch Vergleich mit dem Zauber der Primitiven.

Überraschend ist zunächst die weithin vorhandene Ähnlichkeit unseres Materials mit den Tatsachen der primitiven Welt. Wir dürfen also getrost mit den dort erfolgreichen Deutungsmitteln auch an den Sagazauber herantreten. Wiederum geht es uns vorerst um die Vertiefung in die Einzelfakten zur Ermittlung der ihnen zugrunde liegenden Erlebensstruktur als Ausdruck einer besonderen Art menschlichen Seins (siehe oben). Die Frage, wieweit diese Faktenanalyse Schlüsse auf die Lebensganzheit, auf den Aufbau der gesamten Erlebniswelt der Saga zuläßt, steht hier noch nicht zur Debatte.

Im folgenden können wir uns in bezug auf Materialanführung und Deutungsprinzipien mit stetem Hinblick auf die Untersuchung des Primitivenzaubers kurz fassen.

Neidstange und Runenstab, Lebensstein und Hochsitzpfeiler sind keine ruhenden Substanzen, denen unter ganz speziellen Bedingungen gewisse spezielle Wirkungen zukommen, sondern Wirkensträger mit spezifischer — in mehr oder minder bestimmter Weise —, förderlicher oder schädlicher, aber stets gleichartiger und ständiger Wirkung. Werden sie in Gang gesetzt — ist eine Neidstange oder der Hochsitzpfeiler errichtet —, so üben sie auf ihre Umgebung, eventuell auf bestimmte, aber beliebige Teile derselben — es fehlt die spezielle Kommunikation der oben angeführten Salzsäure mit den einzelnen Substanzen ihrer Umgebung — ständig ihre spezifische Wirkung aus. Es gibt keinen Unterschied zwischen konkretem, variablem Wirkenserfolg und spezifischer Potenz. Im Erleben dieser Gegenstände nimmt nicht ihre ruhende, raumfüllende Realität mit bestimmten sachlichen Qualitäten die zentrale Stelle ein, sondern ihr in der obigen Weise konzipiertes Wirken. Ganz ebenso liegt es beim Zaubermantel, welcher eisenfest macht und Wind und Wetter erzeugt, beim Huliðhjalm, beim schützenden Ring, bei Svans Ziegenfell, beim Feuer, mit dem man das neue Land umschreitet, und bei dem Wasser, mit dem das Neugeborene besprengt wird. Stets sind es bestimmte, aber unveränderliche Wirkungen, welche jene Gegenstände auf ihre Umgebung oder beliebige Teile derselben ausstrahlen. Wir können die Art, in welcher sie erlebt werden, wiederum am besten mit Hilfe des Strömungsmodells veranschaulichen. Besonders schön wird dies beim sieghaften Schwert deutlich. Es ist ja nicht seine sachliche Beschaffenheit oder die geübte Hand dessen, der es trägt, was den Sieg herbeiführt, sondern eine gewisse seltsame, ständige Wirkensweise des Schwertes auf die mannigfaltigen Konstella-

tionen innerhalb eines Wikingslebens. Aber soweit die Wirkungen dieser Gegenstände auch reichen, sie sind doch — mehr oder minder eng — spezifisch bestimmt als heilend, siegbringend, verdunkelnd, verbergend usf. So beliebig auch die Teile ihrer Umgebung sein mögen, auf welche die Wirkung der Zaubersubstanzen ausgerichtet werden kann, sie lassen sich stets nur zu bestimmten Anlässen, zu Kampf oder Krankheit, Sippenheil oder Wundenfestigkeit usw. benutzen. Hiervon zeigen nur die Reliquien zum größten Teile einen abweichenden Charakter. Wir werden daher weiter unten gesondert auf sie einzugehen haben.

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Erscheinungsweise und Wesen bzw. Wirkung eines Dinges oder einer Person liegt nicht ganz so klar zutage, da sich gerade hier die unanschauliche Schilderungsweise des expliziten Sagazaubers bemerkbar macht.

Svans Ziegenfell, welches ihn und seinen Begleiter unsichtbar macht, bzw. einen dem Gegner die Sicht versperrenden Nebel erzeugt, gehört wohl mit dem Zaubermantel in eine Linie. Die Vermutung, daß es ein Überlebsel eines Maskenbrauches sein könnte — vgl. den Namen „berserkr" — läßt sich hier nicht bestätigen. — Eine deutlichere Antwort auf unsere Frage geben uns die Analogiehandlungen, die allerdings ziemlich selten sind. Hier ist die Erscheinungsweise des Gegenstandes wiederum keine ruhende Qualität, sondern ein seinesgleichen erzeugender, das Wesen der Sache ausmachender Strömungscharakter. So wenn Ljót in der Welt das Oberste zuunterst kehren will durch die entsprechende Vornahme an ihrem Aufzuge, oder das Mantelschwenken Wind und Sturm erzeugt, oder — vielleicht — das Bedecken eines Menschen mit einem dunklen Mantel die Gegner mit Dunkelheit „bedeckt".

Zum Analogiezauber gehört auch der Wortzauber. Nið und Fluch wie das Aussprechen einer schlechten Zukunftsschau sind nicht bloße Worte, sondern bewirken das Ausgesprochene tatsächlich, — soweit man nicht energisch entgegenwirkt. In der Verspottung bahnt sich vermutlich schon eine moderne Auffassung an. Auffällig ist aber die meist tätliche Antwort auf eine solche, bzw. die Bußverpflichtung dafür, welche allein aus der Ehrverletzung inmitten der sonstigen Erlebnisweise wird schwerlich zu erklären sein.

Vor allem zeigen die häufigen Omina, besonders im Traum, die Bedeutung der Erscheinungsweise (Darstellung) für das Wesen einer Sache. Das Omen stellt ein Geschehen ‚realistisch' oder ‚symbolisch' dar und gilt zumeist als dessen sichere Ankündigung. Es ist eine Tatsache, an welcher der herrschende oder gerade in Gang gesetzte Charakter des Strömungsverlaufes abzulesen ist. Als eines Tages Porbjörn (Heið 21) in seinem Eßnapf lauter Blut sieht, weiß man, daß seiner in nächster Zeit ein blutiges Geschick wartet. Träumt man von einem Überfall der Feinde auf die eigene Person bzw. auf die eigene Fylgje, so wird

ein solcher sich bald in Wirklichkeit ereignen. Allerdings besteht hier ein Unterschied gegenüber den Träumen im primitiven Material. Während dort meist der Schlafende oder ein Teil von ihm tatsächliche Abenteuer erlebt, sind hier die Schicksale der Person oder ihrer Fylgje nur Omina eines künftigen oder schon laufenden Geschehens. Die Realität des Traumes ist dort größer, und die „Spaltung" der Person deutlicher. — Auf den Fylgjenglauben kann nur im Rahmen einer umfassenden Arbeit über das Personerleben in der Saga und beim Primitiven eingegangen werden. Dort wären auch die Verwandlungen, die Berserkervorstellung u. dgl. eingehend zu erörtern.

Letztlich zeigt sich die Wichtigkeit der Erscheinungsweise im Erleben von Ding und Lebewesen in der Totenanschauung. Der lebende Leichnam [125]), wie wir ihn deutlich im Wiedergängerglauben kennenlernten, zeigt ja gerade, daß die leibliche Gestalt — nicht eine Seele — des Toten für sein Weiterwirken entscheidend wichtig ist. Wird sie vernichtet, so erlischt auch fast immer jede Wirksamkeit.

Das Vielerlei der Dinge und Menschen in einer Situation oder während einer Zeitstrecke ist auch hier sehr einfach geregelt. Auch hier begegnet uns die eindeutige Festlegung eines Zeitverlaufs durch ein Agens bzw. ein Bündel gleichgearteter. Durch das siegthafte Schwert sind alle die mannigfachen Geschehnisse im Verlauf einer Fehde oder eines Familienschicksales eindeutig festgelegt. Der Rat auf Helgafell schließt seine Erfüllung in sich. Bei den übrigen Schutz- und Nutzmitteln liegt es ganz ähnlich. Sie sollen nicht begrenzte Beiträge zu dem ungewissen Ausgang einer Sache sein, sondern sie sollen diesen total bestimmen. Die Zukunft ist auch hier nicht die Enfaltung vieler, nur zum Teil absehbarer Möglichkeiten, sondern der Erweis aktueller, besser eines aktuellen Faktors. Besonders deutlich — großartiger als sonst im primitiven Material — tritt uns diese Anschauungsweise im gaefu- bzw. ogaefu-Gedanken in Grett und Vatnsd, auch in einigen Äußerungen in Eigla und Njala entgegen. Dem Unglücksmann gerät alles zum Verderben, während der Heiling alles glücklich zu vollenden vermag. Die eindeutige Festlegung des Geschehens ist aber auch sonst bei Fluch und nið, bei Analogiehandlungen und Omina deutlich zu erkennen.

Ein Umkippen, Mißlingen des Zaubers ist sehr selten berichtet, so bei Groas Unternehmen gegen die Ingimundssöhne [126]), bei dem Zauberstock, der schließlich doch durch ein Schwert zersplittert wird [127]), bei der Neugierde Kormakrs, welche die Bemühungen der Pórdís um sein Heil zunichte macht [128]).

---

[125]) Vgl. G. Neckel, Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben, Dortmund 1903; ferner Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur.

[126]) Vatnsd 36.

[127]) Flóam 17.

[128]) Korm 22.

Wir können uns angesichts der ausführlichen Analyse der entsprechenden primitiven Tatsachen ein weiteres Eingehen auf die Deutung des Sagazaubers ersparen. Widersprüche und Abweichungen sind sehr selten (siehe Reliquien, Träume). Allerdings ist alles, was der primitive Zauber in bunter Fülle bereitwilligst darbietet, hier nur in etwas verkümmerter und verborgener Weise vorhanden.

Eine Prüfung erfordert allerdings noch der Reliquienglaube. Die Reliquien verschaffen den Gläubigen Heil und Gesundheit, Strafe und Pein den Gottlosen und schützen die Kirche und ihre Abgesandten. Am nächsten kommt ihnen der Glaube an das mana des Häuptlings bzw. die Mächtigkeit seiner Teile oder toten Überreste. Aber das Grunderlebnis, welches dem Reliquienglauben voraufgeht, schließt doch ein neues, fremdes Moment in sich. Während dort, wie allgemein im Zauber, das unmittelbare Erleben entscheidend ist, tritt hier ein historisches und literarisches Moment in den Vordergrund. Es ist der eine einmalige historische Mensch, dessen Bild deutlich literarische Züge trägt, — es ist offenbar nach dem Muster des Neuen Testaments und anderer südlicher Heiligengeschichten konzipiert —, von dem jene zauberischen Wirkungen ausgehen. So liegt es bei Ólaf dem Dicken und auch den später eingeführten, dem Volke überhaupt nie direkt bekannt gewordenen Heiligen. Das Vertraueen auf das Schwert der Ahnen oder auf die Gedanken und Pläne, welche den Nachkommen an ihren Gräbern ins Bewußtsein treten, — ist doch etwas anderes als die Heilserwartung, die sich an die im Grabe noch nachwachsenden Haare und Nägel des dicken Ólaf knüpft.

Dabei gehört der weitaus größte Teil von Ólafs Wundertaten der Zeit nach seinem Tode — nach einer sehr umstrittenen Lebens- und Herrschaftszeit! — bzw. seinen toten Überresten an! Dazu gibt es im primitiven Material wie auch im Toten- und Wiedergängerglauben der Saga keine Parallele. Dort ist die Konzeption des Toten stets eng an das Bild des Lebenden angeknüpft, niemals aber in jener Weise „überwertig" wie bei Ólaf und vielen anderen Heiligen. Der Tod hat hier, eventuell im Anschluß an den christlichen Jenseitsglauben, eine ganz neue Qualität erhalten.

Vor allem aber werden im primitiven und im übrigen Sagazauber gewisse Grenzen der Wirksamkeit sowohl zeitlich wie dem Wesen nach — gemäß der inneren Ordnung des Zaubers (siehe oben) — nie überschritten. Dagegen leisten gerade die Reliquien ganz Außergewöhnliches. Die Art ihrer Wirkungen ist im einzelnen unbegrenzt mannigfaltig. — Der springende Zeitstrom des zaubernden Primitiven (oder Sagamenschen) umfaßt selten sehr lange Strecken, und eine Zaubersubstanz wie das Blut vermag dort wohl manches, dem Zaubernden sehr Wichtiges, zu leisten, aber nie so phantastische Wirkungen hervorzurufen wie das Blut des dicken Ólaf oder anderer Heiliger. Im

gewöhnlichen Zauber vermochte wohl ein Agens eine Situation eine Zeitlang total zu beherrschen — jedoch nur in der e i n e n bestimmten, ihm eignenden Weise. Seine Wirkung war spezifisch und unvariabel und gerade dadurch sehr deutlich begrenzt. Allerhöchstens waren die Grenzen etwas weitergezogen bei mehr allgemein förderlichen oder schädlichen Dingen. Dies ist aber bei der Reliquie, welche alles vermag, was zu Heil oder Schaden dient, nicht der Fall. Sie sendet verdorrende Hitze oder erquickenden Regen; Ólafs Schrein zeigt den Ort einer versteckten Kindesleiche an, löscht ein Feuer, macht einen Tobenden blind und heilt Kranke; sein Schwert bewegt sich von selber; seine Nägel und Barthaare wachsen im Grabe nach und sind unverbrennbar; dort wo sein Haupt lag, entspringt eine Quelle, und das Wasser, mit dem man seinen Leichnam wusch, macht einen Blinden sehend. Seine Wunderheilungen könnten — wenn sie nicht so sehr an die einmalige historische Person geknüpft wären, und ihr phantastischer Vollzug nicht oft das Maß des Üblichen überstiege — noch zum Bereich des gewöhnlichen Zaubers gerechnet werden; aber oft heißt es daneben ausdrücklich: ... und viele andere Wunder — was den Charakter des Mannigfaltigen, Unermeßlichen wieder besonders unterstreicht. Das Ganze erhält einen Zug ins Grenzenlose, Abstrakte, Literarische, der sonst dem Zauber der Saga — ganz zu schweigen von dem der Primitiven — nicht zukommt. Außerdem wird er eine — im Vergleich zum expliziten Sagazauber ganz ungewöhnliche — offizielle Angelegenheit.

Kein toter Häuptling bleibt bei den Seinen bis an das Ende der Welt und auch die Stammesgründer nur höchstens dann, wenn die Überlebenden selber etwas dazu tun, und kein noch so berühmter Medizinmann vermag in allen Lagen zu helfen — und das macht die Ordnung und Geschlossenheit der primitiven Welt aus. Der Reliquienglaube aber reißt den Zaubergläubigen, indem er ihm scheinbar eine Bereicherung der Zauberpraxis bietet, aus allen Ordnungen seiner Welt. Er kann also nicht als eine spontane, einfache und unbedeutende Weiterführung des primitiven Zaubers (oder Sagazaubers) angesehen werden, er ist vielmehr tatsächlich ein Neues, dessen Verbreitung nur über den Weg der Zersprengung der Ordnungen jener von uns geschilderten primitiven Erlebniswelt möglich ist. Er gehört nicht zu jenem primitiven, d. h. in bestimmter Art sehr streng geordneten, in sich geschlossenen Leben, sondern zu einer Welt des Chaos und der Auflösung, ohne Grenzen und Ordnungen. Er verspricht dem Zaubernden das Schlaraffenland, um ihn in Wirklichkeit in eine weglose Wüste zu führen.

Wir dürfen vermuten, daß diese besondere psychologische Struktur des Reliquienglaubens mit dem christlichen Wunderglauben aufs engste zusammenhängt. Denn das christliche Wunder gehört ja nicht zu einer alltäglichen zauberischen Lebenspraxis, die ganz bestimmten Gesetzen unterliegt, sondern ist gerade eine ganz außergewöhnliche Veranstaltung eines transzendenten, persönlichen Gottes zum Schutz

und Ruhm seiner Heiligen und seiner Kirche, zur Bestrafung der Ungläubigen oder zu sonstigen besonderen Zwecken. Mochte dieser Wunderglaube innerhalb des Neuen Testaments oder in der modernen Theologie zu sehr sublimen Bildungen führen, — auf jener Stufe seelischen Seins, auf der sich nach Maßgabe des impliziten und expliziten Zaubers der Norden damals befand, mußte er — in der robusten Art der Missionspraxis dargeboten! — verwildernd wirken. Denn nun ging die von innen her bedingte Ordnung und Begrenzung des alten Zauberglaubens und die dadurch erfolgte Sicherung der eigenen Person in einer Weise verloren, die verhängnisvoll werden konnte. — Wenn man etwa die „Legenden des Abendlandes" bei Gregor von Tours, den späteren mittelalterlichen Aberglauben in Deutschland und jene Olafsgeschichten in der Heimskringla — mit der übrigen Saga, auch den von Tacitus berichteten Tatsachen (Loswurf, Weissagung, Omina) vergleicht, so fällt der Unterschied zwischen dem grenzenlosen, „wilden" Zauber der ersteren und dem geordneten, „natürlichen" Zauber der letzteren — wie der meisten primitiven Völker — ohne weiteres ins Auge. Nur von der sorgfältigeren Klärung der psychologischen Wesensart des Zaubers und seiner Stellung in der Lebensganzheit (siehe unten) kann man der aktuellen Frage nach dem Verhältnis von vorchristlichem Zauber und nachchristlichem, mittelalterlichem Aberglauben nähertreten. Eine einfache Gleichsetzung oder eine bequeme Herleitung des letzteren aus dem ersteren ist unmöglich. Eine eingehende Bearbeitung dieser Frage von unserem ethnologischen Fundament aus ist in der Tat die nächstliegende Aufgabe, zumal schon aus den obigen Andeutungen erkenntlich ist, wie gerade von hier aus eine solide Stellungnahme möglich sein wird.

Die voranstehenden Ausführungen zeigen zur Genüge, daß dort, wo in der Saga Zauberhandlungen oder Zauberglaube vorkommen, die annähernd gleiche Erlebensstruktur zugrunde liegt wie im primitiven Material. Nur der Reliquienglaube und die Erscheinungen bieten etwas Neues. Die Seinsweise des zaubernden Sagamenschen ist also, solange er zaubert oder daran glaubt— dies mögen nun mehr oder minder bedeutsame Ereignisse oder Abschnitte seines Lebens sein (siehe unten) — mit derjenigen des primitiven Zaubernden bzw. des modernen Menschen, soweit er sich entsprechenden Erlebnisweisen intensiv hingibt [129]), annähernd identisch. Zwischen explizitem und implizitem Zauber besteht in bezug auf die Deutung kein Unterschied, höchstens dort, wo der erstere ein überhaupt nicht mehr verstandener, aber noch gefürch-

[129]) Dem impliziten Glauben steht ja unser pathisches Erleben von Gegenständen und Personen nahe. Sobald wir aber die Wirkungsweise jener Gegenstände und Personen ins Auge fassen, werden die Grenzen zwischen uns und der Saga in dieser Hinsicht deutlich.

teter Spuk geworden ist, oder der letztere nur noch in einer symbolisierenden Weise erlebt wird. Es gibt aber weder für das eine noch für das andere Stellen, an denen es mit Sicherheit zu erweisen ist.

Unsere Deutung primitiven Lebens, soweit es im Zauber erkenntlich ist, erlaubt uns, sehr offen und mit ganz bestimmtem Sinngehalt diese primitiven Erlebensweisen in der Saga festzustellen und, etwa in der Abgrenzung vom Reliquienglauben, Hexenwahn, Schicksalsglauben, die Punkte aufzuzeigen, an denen die eigentlichen Probleme beginnen. Es ist ein durch und durch liberales Denken, welches das „Primitive" zum Behälter alles Minderwertigen, Rückständigen, Sinnlosen, Ungeordneten macht. Uns erscheint es [130]) vielmehr als eine ganz bestimmte Art menschlichen Seins mit einer ihr eigenen Ordnung und Gesundheit. In diesem Sinne halten wir es auch für das anthropologische Fundament des Sagazaubers.

Kapitel 12.

Die Unterschiede betreffs Häufigkeit und Art des Zaubers zwischen den älteren und jüngeren Sagas.

Mit dem Vorangehenden könnten wir an sich unsere Untersuchung schließen. Wollten wir, ausgehend von der Seinsweise im Zauber, die Lebensganzheit des Sagamenschen erörtern, so wären ebenso wie beim Primitiven weitgehende psychologische Voruntersuchungen erforderlich. Wir müssen daher auch hier darauf verzichten. Allerdings ist es möglich, wenigstens einen Schritt in der Richtung auf diese Aufgabe zu tun, nämlich die Bedeutung zu ermitteln, welche dem Zauber quantitativ und qualitativ im Lebensgesamt der Saga zukommt.

Dazu können wir die Saga nicht mehr einfach als Einheit benutzen, sondern müssen zumindest eine grobe Unterscheidung in klassische, ältere Sagas und nachklassische, jüngere Sagas nach dem Termin ihrer Abfassung vornehmen. Dies ist eine philologisch zumeist nicht ganz eindeutig zu erledigende Aufgabe. Wir können dabei zwar an wesentliche Vorarbeiten anknüpfen, aber doch ist dieser Zweig unserer Wissenschaft noch nicht so ausgebaut, wie es wünschenswert wäre. — Eine wesentliche Hilfe zur Datierung der Abfassung der Texte bieten die Eigenheiten der Sprache und einige Einzeldaten post quem und ante quem. Wollen wir allerdings die Kenntnis der alten Zustände oder das

---

[130]) Wohlgemerkt, soweit es uns im Zauber erkennbar war. Es soll hier nicht etwa im Sinne der alten Entwicklungstheorien wiederum eine allgemeine Durchgangsstufe für die gesamte Menschheitsentwicklung postuliert werden. Wir übersehen weder die Mannigfaltigkeit der Lebensäußerungen der primitiven Völker noch derjenigen der Saga. Die Bezeichnung „das Primitive" dient vorerst als heuristischer Sammelbegriff für den von uns untersuchten Zusammenhang von Tatsachen.

altertümliche Kolorit als Kriterium verwenden, so besteht schon die Gefahr eines Zirkelschlusses. Auch ist dabei gar nicht ausgemacht, ob der Verfasser, der zwar die alten Verhältnisse genau zu kennen scheint, wirklich zur älteren Generation gehört, oder — als Jüngerer — nicht doch in manchem Bereich sehr moderne Gedanken eingestreut hat. Es gibt nun sowohl Bereiche, die sich gegen Anachronismen und sonstige Ausschmückungen wehren, wie andere, die besonders dazu herausfordern. Die Rolle des Abfassers oder Sammlers ist also nur von Fall zu Fall zu ermitteln. — Dies erschwert uns zugleich das Urteil, wenn wir von den Unterschieden zwischen den älteren und den jüngeren Sagas auf Wandlungen im Volksleben und -empfinden schließen wollen. Es ist möglich, daß das Volksempfinden auch in der angenommenen zweiten Phase noch das gleiche war wie vorher, während sich nur der Geschmack und die Vorliebe des Verfassers gewandelt haben. Ebenso kann das Umgekehrte der Fall sein.

Im allgemeinen dürfen wir allerdings unterstellen, daß die Verfasser oder Sammler — auch als Kleriker — mit dem Volksleben eng verbunden waren und sich von ihm kaum in ihrer Geschmacksrichtung und ihrer Vorliebe für gewisse Dinge unterschieden. Nur einzelne hervorstechende Tatsachen, wie deutliche christliche Einschübe, besondere Eigenarten in der Charakterisierung der Personen (etwa die Gestalt des „milden Goden" — Vatnsd, Njála) und in der Motivierung des Geschehens (gaefu- bzw. ogaefu-Gedanke; Grett, Vatnsd), eventuell besondere Häufungen von expliziten Zauberschilderungen (Eyrb, Gullþ) — dürfen hier unser Mißtrauen auf sich lenken. — Wir sind also im allgemeinen berechtigt, von Unterschieden zwischen älteren und jüngeren Sagas auf Tendenzen in der Entwicklung des Volksempfindens zu schließen. Zur Lösung der Einleitungsprobleme vermag im übrigen auch gerade unsere psychologische Saga-Analyse ihrerseits beizutragen.

Wir zählen im Anschluß an Heusler [131]), Mogk [132], Neckel und die betreffenden Einleitungen der Textausgaben zu den älteren, klassischen Sagas:

Agr, Band, Bjarn hítd, Dropl, Eigla, Faer, Fóstbr, Glúm, Gísla, Gunnars thidr, Hallfr, Háv, Heið, Heimskr, Hønsn, Hrafn, Ísl, Ljósvetn, Landn (Hauk), Reykd, Porst. Hv, Porst. S-H, Porst. St, Valla ljot, Vapnf;

zu den jüngeren, nachklassischen Sagas:

Eir, [Eyrb], Flóam, Gullþ, Harð, Grett, Gunnl, Korm, [Laxd], Njála, Svarfd, Vatnsd,

wobei Eyrb und Laxd den Übergang bilden.

---

[131]) A. Heusler: Die Anfänge der isländischen Saga, Berlin 1919.

[132]) E. Mogk: Norwegisch-isländische Literatur, in Grundriß der germanischen Philologie II, 1, VI. Abschn. 5 A, hrsg. von Paul.

Diese Unterscheidung ist natürlich ein Wagnis, das aber unternommen werden muß, um den nicht einheitlichen Eindruck, welchen die Saga (auch) hinsichtlich des Zaubers macht, überhaupt einmal fassen zu können [133]).

Aber nun gefährdet ein neues Moment unsere Untersuchung. Es ist doch möglich, daß bestimmte Sagas nur wegen der darin vorkommenden besonderen Anlässe, Motive, mehr Zauberschilderungen enthalten als andere, in denen jene fehlen. Ein Ächterlos, ein Wikingschicksal mag im großen Maße damit angefüllt sein (Grett, Gullþ, Gísla, Gunnl, Flóam, Eigla u. a.), als ein engerer, gutbäuerlicher Lebenskreis (Dropl, Hrafn, Vapnf u. a.). Aber einmal waren eben diese Motive selber mehr oder weniger „beliebt", so daß sich schon in ihnen die Zeitstimmung kundgeben konnte, — etwa für das Abenteuerliche, Phantastische, wie es später deutlich in den Fornaldar- und Lygisǫgur in Erscheinung trat. Zum anderen steht folgendes fest: nicht bei jedem Mordbrand und bei jeder Schlacht geht es so seltsam zu wie bei der Njálsbrenna und der Clontarf-Schlacht. Und nicht jede Fernfahrt ist so reich an phantastischen Motiven wie diejenigen in der Flóamanna Saga und in der Gullþóris Saga. Bei Egils Vermlandzug, beim Mordbrand in der Hønsnaþóres Saga, bei der Vinheideschlacht fehlen Zauberschilderungen fast ganz. Auch nicht alle Krankheitsberichte sind so reich mit Spuk und Zauber ausgemalt wie die Þorgunna-Seuche (Eyrb) und die Seuchen auf Grönland (Eir, Flóam). Auch nicht jedes Ächterlos ist so reich mit Zauberischem beladen wie dasjenige des starken Grettir. Gíslis Lebensweg ist — zwar reich an Träumen — aber relativ arm an magischen oder phantastischen Begebenheiten. Zwar läßt sich die Frage hier, da nur zwei so überragende Ächtergestalten vorhanden sind, kaum lösen, aber der Unterschied ist doch deutlich.

Wir können auch nicht erweisen, daß etwa in den älteren Sagas nur bei besonderen Anlässen Zauber vorkommt, während er in den jüngeren das alltägliche Leben erfüllt. Weder dies noch das Gegenteil ist einigermaßen deutlich erweisbar.

Im allgemeinen ist also dem Argument des besonderen Anlasses nur geringe Durchschlagskraft zuzugestehen, wenn es auch im Auge behalten werden soll (etwa bei Njála, Gísla, Grett, Eir, Eyrb, Flóam).

Es lassen sich nunmehr einige Feststellungen über die Häufigkeit des expliziten Zaubers im allgemeinen machen. Unter den jüngeren Sagas befindet sich eine beträchtliche Anzahl solcher, die im Verhältnis zu ihrer Gesamthandlung viel Zauberschilderungen enthalten (Eir, Flóam, Grett, Gullþ, Korm, Vatnsd), außerdem einige

---

[133]) Wir können hier keine Spezialuntersuchung darüber bieten, sondern fast nur an die Feststellungen anderer anknüpfen.

mit mittlerer Häufigkeit (Harð, Njála, Svarfd), während nur in sehr wenigen der Zauber selten ist oder ganz fehlt (Gunnl). — Viel Zauberschilderungen finden sich auch in Eyrb und Laxd. — Dagegen gehört von den älteren Sagas zur ersten der obigen Klassen eigentlich nur die Saga Ólafs konungs ins helga in der Heimskringla; zur zweiten Klasse Fóstbr, Gísla, Hauk, Ljósvetn, — und zur dritten die überwiegende Mehrzahl: Agr, Band, Bjarn hítd, Dropl, Eigla, Faer, Glúm, Gunnars thidr, Háv, Hallfr, Heið, Heimskr, Hønsn, Hrafn, Ísl, Reykd, Þorst Hv, Þorst S-H, Þorst St, Valla ljot, Vapnf.

Die Unterschiede in der Häufigkeit des expliziten Zaubervorkommens sind also durchaus unverkennbar. Auch eine Umordnung einzelner Sagas innerhalb unserer zeitlichen Unterscheidung (etwa der Njála, Eyrb, Þorst S-H, Vatnsd) und die Beachtung des Anlaßargumentes (siehe oben) würden das Bild nicht wesentlich ändern.

Im impliziten Zauber sind entsprechende Unterschiede nicht zu ermitteln.

Liegen nun auch qualitative Unterschiede im Zauber der beiden (oder drei) Sagagruppen vor? Sind gewisse Typen in den jüngeren Sagas besonders betont oder weggelassen, oder treten sogar neue Typen in ihnen auf?

So eigenartige Dinge wie das Schwert mit der Schlange und der Lebensstein finden sich nur bei Korm. — Der böse Blick erscheint in den jüngeren Sagas öfter und besser ausgeprägt (vgl. Grett, Gunnl, Flóam, Laxd, Svarfd, Vatnsd). — Der Kampf mit dem Wiedergänger kommt allgemein vor; jedoch ist eine Häufung dieses Motivs in den jüngeren Sagas nicht zu übersehen (siehe Eyrb, Grett, Gullþ, Flóam, Harð, Laxd, Svarfd). — Daß ein Fluch auf einen so langen Zeitabschnitt bestimmend wirkt, finden wir nur bei Korm und Grett. — Die Konzeption eines ganzen Lebensschicksals unter dem gaefu- bzw. ogaefu-Gedanken ist nur bei Grett und Vatnsd anzutreffen. Mögen auch hier die besonderen Gedanken des Verfassers mitsprechen, so ist es doch auch von allgemeiner Bedeutung, daß hier — wie auch bei Korm — so lange Zeitstrecken in eindeutiger Weise festgelegt werden. Anschließend daran ist eine Erörterung des Schicksalsglaubens in der Saga am Platze.

Welches sind die Tatsachen, auf die sich die Behauptung vom Vorkommen eines Schicksalsglaubens stützen kann? Es sind dies nur sehr wenige direkte Äußerungen, in denen die Vokabeln auðna, auðinn, skǫp, fǫrlog, akveðit, aetlat, gǫrt vorkommen [134]). In Betracht kommen ferner die Träume, indem sie Künftiges ankündigen, die übrigen

[134]) Njála 13, 9. 31, 7. 41, 16. 106, 10. 124; Vatnsd 15, 7; Eir 6. Vgl. noch Grett 34, 6 u. 7; Eyrb 16.

Vorzeichen, die Weissagungen, der gaefu-ogaefu-Gedanke. Ganz entfernt könnten noch der Fluch und das Siegschwert herangezogen werden. Wie sind nun diese Tatsachen zu deuten, bzw. wie ist ein in ihnen sich anzeigender Schicksalsglaube zu definieren? Wir können hierbei auf die obige Deutung des Materials zurückgreifen. Siegschwert und Fluch bewirken die eindeutige Festlegung einer längeren oder kürzeren Zeitstrecke, wie alle übrigen Zaubersubstanzen. Träume und andere Omina sind Indikationen für den Strömungscharakter eines so festgelegten, meist kürzeren Zeitverlaufs. Bei einer solchen eindeutigen Festlegung eines Ablaufs — wie sie uns ja allgemein im Zauber begegnete — von Schicksalsbestimmung zu reden, ist m. E. nicht angebracht. Aber auch für eine längere Zeitstrecke, die durch eine Waffe oder einen Fluch wie den, welchen die alte Porveig auf den unglücklichen Kormak legte, in ihrem Charakter total bestimmt wird, ist eine solche Bezeichnung nicht am Platze. Deshalb ist beim gaefu-ogaefu-Gedanken, also wesentlich in Grett und Vatnsd, von Schicksalsglauben besser nicht zu reden. Denn auch dort handelt es sich um jene in der Welt des Zaubers allgemein gebräuchliche eindeutige, spezifische Festlegung einer als Strömungsabschnitt erlebten Zeitstrecke, in der eben nichts anderes geschehen kann, als was der in mehr oder minder bestimmter Weise förderliche oder unheilvolle Strömungscharakter vorschreibt. Daß es sich hier um ziemlich lange Zeitabschnitte handelt, ist zwar nicht unwichtig, aber keineswegs etwas Neues. Ein solches läge erst vor, wenn die Zukunft bzw. gewisse Ereignisse in ihr durch ein übergreifendes Arrangement (siehe oben), welche das Miteinander von vielerlei Agentien ordnet, bestimmt würden — oder sich aus der immanenten, dynamischen Regulation jener Agentien notwendig, aber kontingent ergäben, wobei die nur pathisch zu bewältigende Kontingenz als Raum für eine sinnvolle Selbstverwirklichung erlebt wird. Erst im allerletzten Falle wollen wir von Schicksalsglauben reden. Allerdings müßte das hierfür konstitutive Zeiterleben etwa dem impliziten kontinuierlichen Zeiterleben des modernen, erwachsenen, gesunden Europäers entsprechen. Davon kann aber angesichts der bisher angeführten Tatsachen nicht die Rede sein. Es ist nun zu fragen, wieweit die für den Schicksalsglauben zu fordernden Verhältnisse bei den Weissagungen und den wenigen direkten Erwähnungen vorliegen. Soweit die ersteren sich auf die bislang erörterten Omina beziehen, gilt für sie das oben hierüber Gesagte. Sie sind dann nicht ein Absehen der vielen offenen Möglichkeiten der Zukunft, sondern eine Feststellung des herrschenden Strömungscharakters. Handelt es sich um innere Eingebungen, so wird wie im Traum eine Tatsache des eigenen Seelenlebens als Anzeichen jenes „draußen" herrschenden Strömungscharakters erlebt. So wie einige besonders mit Träumen begabt waren, so gab es andere, die ihre reichlichen inneren Gesichte zum Weissagen benutzten. Ob nun etwa bei Porbjörg auf Grönland oder sonst, wo oft

Tote weissagen, und es sich höchstwahrscheinlich um vaticinia ex eventu handelt, nicht doch ein Absehen der Zukunft mit ihren mannigfaltigen offenen Möglichkeiten vorliegt, ist natürlich nicht ohne weiteres abzuleugnen. Wahrscheinlich ist es im Rahmen des übrigen jedenfalls nicht. Außerdem ist zu beachten, daß dem Voraussagen des Schicksals ähnlich wie dem Fluch eine reale Wirkung in der betreffenden Richtung zugeschrieben werden konnte (Glúm, Vatnsd), was wieder deutlich die zauberische Anschauungsweise unterstreicht. — Manchmal mag es sich auch nur um ein kluges Abwägen der Gegenwartskonstellation gehandelt haben, wozu allerdings ein andersartiges Zeiterleben als vorher nötig ist.

Ein haltbares Argument für einen im obigen Sinne gemeinten Schicksalsglauben läßt sich also aus den Weissagungen nicht gewinnen.

Mit den übrigen expliziten Äußerungen steht es nicht anders. Sie sind so selten und so kurz, daß die notwendige Entscheidung sich daran nicht vollziehen läßt. Wir können ihnen nur die M ö g l i c h k e i t zugestehen, im obigen Sinne des Schicksalsglaubens gemeint zu sein. Dabei müssen wir die für eine solche Möglichkeit konstitutive Zeitstruktur deutlich vor Augen haben. Folgende Fragen müssen also von demjenigen, der einen Schicksalsglauben in der Saga vertritt, beantwortet werden: versteht er die Schicksalsbestimmung im Sinne

1. der eindeutigen totalen Festlegung einer kurzen Zeitstrecke als eines Strömungsabschnittes mit bestimmtem Charakter,
2. der gleichen Festlegung einer langen Zeitstrecke (Grett, Korm, Vatnsd),
3. eines übergreifenden Arrangements (siehe oben S. 114 f.),
4. einer dynamischen, immanenten (notwendigen, aber kontingenten) Regulation?
5. Welche Anzeichen bestehen allgemein für das zu 3 und 4 notwendige konstitutive Zeiterleben?

Welches war also der Schicksalsglaube, von dem das Christentum — nach der Meinung einiger Theologen —, und zwar ein wie geartetes Christentum (Predigtinhalt, Bekehrungspraxis) die Germanen „erlöste"? Gerade diese Frage kann nur in enger Zusammenarbeit von Germanisten, Kirchenhistorikern, Ethnologen und Volkskundlern gelöst werden.

Hierzu kommt noch eine weitere Frage. In der Erlebnisstruktur des vermeintlichen Schicksalsglaubens spielt das pathische Moment eine wesentliche Rolle. Aus den wenigen ausdrücklichen Äußerungen läßt es sich im Sinne einer tatfrohen Gelassenheit herauslesen. Von einem Vorherrschen trüber Resignation kann nicht die Rede sein, — auch nicht beim starken Grettir und den unheilkündenden Träumen, die aber beide aus dieser Diskussion ganz ausscheiden müssen. Unsere letzte Frage muß also lauten:

6. Welcher Art ist das pathische Moment im Schicksalsglauben und wie hängt es mit der für jenen konstitutiven Zeitstruktur zusammen? (Vgl. S. 140.)

Um etwas anderes handelt es sich allerdings, wenn man „Schicksalsglauben" als allgemeine Lebenshaltung in der Saga nachweisen will. Dies kann nur von einer Gesamtuntersuchung der Saga beurteilt werden, die wir hier nicht vorlegen wollen. Meint man aber Schicksalsglauben als eine bestimmte Weltanschauung, so ist man verpflichtet, die ihr zugrunde liegende Erlebnisstruktur eindeutig psychologisch zu definieren und das Vorkommen dieser Struktur in der Saga mit hinreichendem Material zu belegen! Mit dem manchmal üblichen Feuilletonismus — ohne psychologische und leider oft sogar ohne philologische Vorbildung — ist dieser Frage nicht beizukommen.

Wir fahren in unserem Vergleich fort. Zauberkatzen und Unglückstiere begegnen uns nur in Vatnsd, Flóam und Korm, während es sonst nur geweihte Faxis gibt (Hrafn, Vatnsd). — Vorzeichen und Weissagungen werden allgemein berichtet, sind aber doch in Eir und Njála besonders ausgeprägt — Von Reliquien ist nur in Heimskr und — ganz selten — in Agr die Rede. Da Snorri wohl besonders wenig dem Volksgeschmack nachgab oder selber besondere Vorliebe für Reliquien gehabt haben wird, da ferner auch seine Schilderungen gegenüber den Viten der Bekehrer durchaus maßvoll sind, so dürfen wir in seinen Angaben wohl allgemeinen Volksglauben seiner Zeit vermuten. — So eigenartige Vorkommnisse wie der Þorgunnazauber, der Frodaspuk und die Brjansschlacht sind einmalig und innerhalb ihrer Sagas (Eyrb, Njála) wahrscheinlich spätere Einschübe. — Bei den Erscheinungen läßt sich ein Übergewicht der jüngeren Sagas nicht deutlich ermitteln.

Dies ist im Grunde alles, was sich zur qualitativen Unterscheidung des Zaubermaterials der jüngeren und älteren Sagas sagen läßt. Dabei beziehen sich auch diese Unterschiede fast nur auf den expliziten Zauber.

Aufschlußreich für die weitere Zeittendenz ist es, neben diese Ergebnisse das Zauberische in den Fornaldar- und Lygisǫgur, die wir hier als Einheit behandeln wollen, zu stellen.

War der Wiedergängerkampf schon in den jüngeren Sagas öfter anzutreffen als in den älteren, so wird er hier zum besonders beliebten Vorwurf (Hervar, Egils einh.). — Die oben allgemein vorkommenden Verwandlungen werden hier zum weitaus am meisten benutzten Motiv. Stets wird dabei betont, daß bei der Verwandlung die Augen unverändert blieben (Gríms Oddink, Ketils Haengs, Ála, Egils einh., Friðþ, Hrolfs kraka, Vǫls). — Zaubertiere finden sich ähnlich wie in den späteren Sagas reichlich (Hrolfs kraka, Ragn Lodbr). — Schlafdorn und

Zaubertrunk treten neu bzw. öfter auf (siehe besonders Vǫls). — Ebenfalls neu ist die oft für die Handlung entscheidende Verbindung zwischen Mensch und Troll (Ketils haengs, Hervar, Flóres, Ála, Egils einh., Hrolf kraka). Dies ist der Saga völlig unbekannt.

Der wesentlichste Unterschied ist aber dieser, daß der explizite Zauber sich nicht nur inselhaft, mehr als Zutat eingestreut findet — wie fast stets in der Saga —, sondern daß er hier für die Gesamthandlung bestimmend wird. Während er in der Saga die zumeist fast modern realistisch vorangetriebene Handlung nur begleitet, wird er hier — besonders in den Lygisǫgur — zum entscheidenden Grundmotiv des gesamten Geschehens. Einen Übergang hierzu bildet die Bedeutung des Fluches in Korm und Grett.

Es gibt also innerhalb des Sagazaubers auch qualitative Unterschiede, welche auf eine Entwicklungstendenz im Volksempfinden schließen lassen, die zum Teil in den Fornaldar- und Lygisǫgur fortgesetzten Ausdruck findet.

Kapitel 13.

Die Bedeutung des Zaubers für das Lebensganze der Saga.

Nachdem nunmehr ein differenziertes Bild des Sagazaubers vor uns steht, kann die Frage nach der quantitativen und qualitativen Bedeutung des Zaubers im Lebensgesamt der Saga beantwortet werden.

Der explizite Zauber spielt quantitativ im allgemeinen nur eine untergeordnete Rolle, wenn er auch häufiger ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Einen breiteren Raum nimmt er in den jüngeren Sagas ein, speziell bei besonderen Anlässen wie Seuche, Mordbrand, Ächterlos, Wikingsfahrt, großen Kämpfen und bei Ólaf dem Dicken. Hier liegt also ein wesentlicher Unterschied zur Mehrzahl der primitiven Kulturen vor, in denen der Zauber fast das gesamte Leben beherrscht.

Beim impliziten Zauber liegt es anders. In älteren wie jüngeren Sagas bildet er fast gleichmäßig einen quantitativ nicht unbedeutenden Bestandteil. Im Vergleich mit primitiven Verhältnissen ist allerdings auch dieser bescheiden.

Zur Ermittlung der qualitativen Bedeutung des expliziten Zaubers ist nun zu fragen: Wer zaubert? Wie wird der (explizite) Zauber beurteilt? Und wie wird er rechtlich und praktisch behandelt? [135])

[135]) Vgl. oben S. 153—156, besonders die dortigen Stellenangaben. Wir wollen hier vorerst von den Träumen und Weissagungen, Neidstangen und Heilsrunen, die eine Sonderstellung einnehmen, absehen (siehe oben S. 150).

Zunächst: Wer zaubert unter den Männern? Von besonderer Bedeutung sind hier die Berserker. Sie verfügen über den bösen Blick, der die Schwerter stumpft, sie sind auch sonst eisen- und feuerfest, und sie besitzen die Fähigkeit, sich zu verwandeln. Berserker sind allem Anschein nach kranke Männer, die wegen ihres periodisch auftretenden Kraftübermaßes und ihrer Gewalttätigkeit besonders begehrt, aber auch gehaßt und gefürchtet sind. Jedenfalls nehmen sie eine Sonderstellung ein.

Auch sonst treffen wir fast nur Männer, die keine vollwertigen Glieder der Gemeinschaft sind, oft vermutlich Söhne von Nebenfrauen — sie wohnen nur mit ihrer Mutter zusammen! — oder solche, die nicht aus den eigentlichen Bauernfamilien stammen oder aus anderen Gründen außerhalb der Gesellschaft stehen. Hierzu gehören Hrolleifr [136]), Þorgrimr Skinnhufa [137]), Oddr [138]), Þorgrimr nef [139]), Þórólfr Heljarskin (fremdrassig?!) [140]), Þórólfr Sleggja mit den Zauberkatzen [141]), Kotkel [142]), Galdra-Heðin [143]), Hallbjörn Skilisteinsauga [144]), Þorhallr [145]), Askmaðr [146]), Steinfinn [147]) und Lappen oder Finnen [148]).

Weniger klar ist dies bei Loðin enn gamle Lodmund [149]) und Þrasi [150]) und dem Wiking Ospakr [151]) und Asolfr [152]), dem irischen Zauberfischer, der des öfteren von seinen Nachbarn vertrieben wird.

Nur in ganz wenigen Fällen sind es Bauern: Dyrir [153]), von dem es heißt, er sei ein „hofþingi ok fjǫlkungi", Svan [154]), Oddr [155]), der allerdings nach einer Bärenmahlzeit zum Berserker wird, und der vorzeitliche Kleinkönig Skjǫldr [156]). — Odins Zauberkünste seien beiläufig erwähnt [157]).

---

[136]) Vatnsd 22—26.
[137]) Vatnsd 29, 1 f., 21.
[138]) Eyrb 15. 20.
[139]) Gísla 11. 18. 19.
[140]) Vatnsd 30, 8.
[141]) Vatnsd 28.
[142]) Laxd 35. 37.
[143]) Njála 101.
[144]) Laxd 37, 33.
[145]) Eir 7. 8. (Er ist Eiriks veiðimaðr, ein unbeliebter, unzugänglicher, zu üblen Taten aufgelegter Geselle, dabei sehr groß von Gestalt und schwarz!)
[146]) Gullþ 10.
[147]) Reykd 14.
[148]) Heimskr/Harfgr 32; Vatnsd 12.
[149]) Hauk 250.
[150]) Hauk 255.
[151]) Njála 155.
[152]) Hauk 21.
[153]) Háv 19.
[154]) Njála 12, 14 f.
[155]) Hauk 223.
[156]) Heimskr/Yngl 46 („allmjǫk fjǫlkunnigr").
[157]) Heimskr/Yngl 2. 5. 7.

Wichtig ist dabei, daß diese Männer fast nur Schadenzauber treiben, während bei den Frauen — wenn auch selten — Heilzauber vorkommt. Hierher gehört auch Egils Runenheilung.

Die Zauberkraft der umgehenden Toten ist oben dargestellt worden. Auch hier handelt es sich fast durchweg um schon zu Lebzeiten Absonderliche, Neidinge, Gewalttätige, Unglücksmenschen. Es sind dies besonders Þórólfr baegifotr [158]), Hrapp [159]), Kár [160]), Glám [161]), Sóti [162]), Skallagrim [163]), Klaufi [164]), Seuchetote [165]) und auch Ertrunkene [166]).

Bei den zaubernden Frauen wird deutlicher die Fremdrassigkeit und Landfremdheit neben ihrer peripheren Stellung in der Gemeinschaft hervorgehoben. Es sind die Lappenweiber, Trollweiber, Finnentrolle, Wunderliche und Ausgestoßene, vielfach die Mütter der obigen Männer. Zu erwähnen sind hier Gríma [167]), Þórdís [168]), Gríma [169]), Audbjörg [170]), Þorveig [171]), Katla [172]), Ljót [173]), Groa [174]), Þuridr [175]), Helga [176]), Gefjon [177]), Isgerðr [178]), Katla [179]), Þuridr drikkinn [180]) und ausdrücklich als solche bezeichnete Finnenweiber [181]), darunter die schöne Sniofrið [182]). Hierher gehört wohl auch die Zauberin Huld [183]).

Nicht ganz so deutlich, aber wahrscheinlich sehr ähnlich ist die Stellung von Kerling [184]), Heimlaug [185]), Þuridr Sundafyllir aus Haloga-

---

[158]) Eyrb 34. 63.
[159]) Laxd 17, 4 f. 24, 24.
[160]) Grett 18, 3 f.
[161]) Grett 32, 22 ff.
[162]) Harð 15.
[163]) Eigla 58, 14.
[164]) Svarfd 23. 33.
[165]) Eyrb 51—55; Eir 6; Flóam 22.
[166]) Laxd 76; Eyrb 53—55.
[167]) Fóstbr 9. 10. 25.
[168]) Fóstbr 25.
[169]) Laxd 35. 37.
[170]) Gísla 18. 19.
[171]) Korm 5. 18.
[172]) Eyrb 15. 16. 20.
[173]) Vatnsd 22—26.
[174]) Vatnsd 36.
[175]) Grett 78—80.
[176]) Vatnsd 33, 9—11. 34, 12.
[177]) Dropl 15.
[178]) Reykd 14.
[179]) Gullþ 10.
[180]) Gullþ 1. 17 (drikkin = drit-kinn? vgl. K. Maurer, Die Gull-þoris Saga, Leipzig 1858).
[181]) Vatnsd 10.
[182]) Agr 4; Heimskr/Harfgr 25.
[183]) Heimskr/Yngl 13. 14.
[184]) Gullþ 1. 14. 17.
[185]) Gullþ 1. 19.

land (!) [186]), — Porlefr [187]) sowie Porgrima galdrakinn [188]). Ausnahmen bilden nur Porbjörg Katla, die die Mutter eines Goden ist [189]), Geiriðr, die Tochter des Pórólfr baegifotr [190]), die spakona Pórdís, die an der einen Stelle [191]) mehr als Völve (framsyn, forvitra, margs kunnig ok mikill verð), die bei Rechtsentscheidungen mitwirkt, — an der andern [192]) mehr als Heilzauberin gezeichnet ist, — Hildigun [193]), die eine Bäuerin zu sein scheint, und die Königin Gunnhild [194]), eine allgemein sehr fragwürdige, üble Erscheinung. — Eine ganz andere Rolle spielen Porbjörg [195]), die hochangesehene Völve auf Grönland, und die Völve Oddbjörg [196]).

Von umgehenden Frauen hören wir selten, so von Gyda [197]) und Porgunna [198]). Auch hier liegen außergewöhnliche Umstände vor.

Neben der verachteten oder zumindest abseitigen Stellung in der Gemeinschaft — werden gewisse Charakterzüge nicht nur der Berserker und derjenigen, die nach ihrem Tode ruhelos umgehen (siehe oben), sondern auch der übrigen Zaubernden oder ihrer engen Verwandten übereinstimmend berichtet. Sie werden oft als unzugängliche, unbeliebte, absonderliche, feige, auch in ihrem Aussehen ungewöhnliche Menschen geschildert (vgl. noch Eyrb 15. 16; Vatnsd 29_{21}, 30_{8}, 22—26; Njála 155; Gullþ 1; Heimskr/Harfgr 32; Eir 7 u. a.).

Der explizite Zauber — mit Ausnahme der Träume und Weissagungen, Neidstangen und Heilsrunen (siehe oben) — liegt also nicht oder nur in ganz wenigen Fällen in den Händen der eigentlichen Sagabauern, wenn sie auch an ihn in gewissem Umfang „glauben". Er ist vielmehr das Handwerk der Ausgestoßenen und Landfremden, Sonderlinge und Berserker. Beurteilung und Behandlung des Zaubers von seiten der Bauern ergeben sich daher von selber.

Vorher ist von hier aus ein Wort zum mittelalterlichen Hexenwahn möglich und notwendig. Gewiß finden wir im Hexenwahn des Mittelalters Motive, die uns im Sagazauber, besonders

---

[186]) Hauk 116.
[187]) Hauk 15.
[188]) Eyrb 18, 27.
[189]) Harð 25.
[190]) Eyrb 15. 16.
[191]) Vatnsd 44.
[192]) Korm 22.
[193]) Hauk 63.
[194]) Eigla 59, 51/52; Njála 3. 6; Heimskr/Hak goða 10; /Har graf 2—4; /Ólaf Tryggv 4; /Ólaf Tryggv 4; /Ólaf helg. 14.
[195]) Eir 4.
[196]) Glúm 12.
[197]) Flóam 13.
[198]) Eyrb 51, 12 f.

bei den zaubernden „Lappenweibern", begegnen, — so den bösen Blick, das Wettermachen, Tierverwandlung, Marenritt und anderen Schadenzauber. Dach- und Heckenreiten ist zwar für Frauen nicht bezeugt, kommt aber sonst im Sagazauber bei den Wiedergängern vor [199]). Zugleich ist die allgemeine Ablehnung solchen Tuns und seine schnelle Bestrafung in der Saga deutlich bezeugt (siehe unten).

Daneben treten aber im Hexenwahn des christlichen Mittelalters einige sehr wesentliche Motive, die höchstwahrscheinlich — wir nehmen hier nur von der Saga aus Stellung — durch die kirchlichen Dekrete und Gutachten überhaupt erst ins Volk gedrungen sind, so der Teufelspakt, die Teufelsbuhlschaft, die aus der jüdischen und antiken Mythologie durch Augustin herübergenommen war [200]), fremder Glaubenskult verbunden mit Unzucht, Hexenversammlung, -sekte, -sabbat, -salbe, Menschenfraß, Menschenraub, die allgemeine Verbindung von Frauen mit Dämonen u. a. — Dazu wurde diese Art Zauberei immer mehr nur auf die Frauen eingeschränkt, wie es im hiergegen harmlosen und kümmerlichen Sagazauber durchaus nicht der Fall war. Diese Motive wurden durch die Arbeiten der höchsten wissenschaftlichen Autoritäten der Kirche, die durch Auszüge aus orientalischen und antiken Schriftstellern einen solchen Hexen„glauben" konstruierten, herausgestellt und durch kirchliche Dekrete und Prozeßordnungen verbreitet, — eine Entwicklung, die im sogenannten Malleus maleficarum, dem „Hexenhammer" (1847), ihren beschämenden wie furchtbaren Abschluß fand. So wurde eine aus aller Welt zusammengetragene Kette von Vergehen und Zauberhandlungen in das Bewußtsein des Volkes getragen und deutschen Frauen in brutalster, grausamster Weise als Geständnis abgenötigt [201]).

Schon an den Motiven zeigt sich die Herkunft und Neuartigkeit des Hexenwahnes als Ganzem, zumindest für den Norden Europas. Die neuen Motive tragen vielfach den oben geschilderten Charakter des „wilden" Zaubers. Wesentlicher ist aber hier die meist übergangene Frage, welches die menschlichen Qualitäten derer waren, die als Hexen angesehen werden konnten. In der Saga waren die (expl.) Zaubernden in der Regel nur die Ausgestoßenen, Minderwertigen — die Hexen aber sind vollwertige, oft die wertvollsten, tüchtigsten, schönsten Glieder der menschlichen Gemeinschaft! Dieser Unterschied ist von so fundamentaler Bedeutung, daß es unverständlich ist, wie er überhaupt übersehen werden konnte. Nie — abgesehen von ver-

---

[199]) Daß aber sogar diese „Parallelen" gegenüber dem Sagazauber psychologisch nicht gleichwertig sind, wird in meiner Schrift „Der mittelalterliche Hexenwahn im Lichte der Sagaforschung". A. Klein, gezeigt.

[200]) Vgl. hierzu und zum übrigen den Artikel „Hexe" von Weiser-Aall im Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, hrsg. von H. Bächtold-Stäubli, Bd. III, Berlin-Leipzig 1930/31, Sp. 1827—1920.

[201]) Vgl. Weiser-Aall, a. a. O.

schwindenden Ausnahmen — wäre es den Sagabauern in den Sinn gekommen, eine Godentochter oder eine ordentliche Bauerntochter der Zauberei zu verdächtigen. Daß solches den mittelalterlichen Deutschen auf Grund des Einflusses der christlichen Kirche möglich wurde, können wir hier nur vermuten. Jedenfalls kann man nur dort, wo man weder über das Wesen des Zaubers der Primitiven, noch über die hier erörterten Unterschiede unterrichtet ist, von einem „leider von der Kirche übernommenen, germanischen Hexenglauben" reden.

Die Beurteilung des expliziten Zaubers [202]) in der Saga ist gemäß den menschlichen Qualitäten der Zaubernden durchweg abschätzig. Ein rechter Mann oder eine rechte Frau gibt sich damit nicht ab. Nur „Trollkerle" und „Trollweiber" nehmen dazu ihre Zuflucht. Höchstens heimlich werden solche Künste der Ausgestoßenen benutzt, — was aber sehr selten vorkommt (Njála, Gísla). Anders ist dies natürlich bei den Ausnahmen des „guten" Zaubers (siehe oben) [202]). Mitunter herrscht auch Skepsis gegenüber der Macht des Zaubers (Korm, Vatnsd), ohne daß dies ein allgemeiner Zug wäre.

Angesichts dieser allgemeinen Haltung und der relativ geringen Häufigkeit des expliziten Zaubers in den alten Sagas sind Bemerkungen wie die, daß der Zauber später als unchristlich galt und vom Christentum unterdrückt wurde, daß nur noch Leute mit „gemischtem" Glauben ihn ausübten [203]), — höchstwahrscheinlich als Zusätze christlicher Kleriker, eventuell der christlichen Verfasser oder Sammler anzusehen. Wenn die Kirche sich tatsächlich gegen den alten Zauber gewandt hat, dann unterstützte sie nur die Haltung der alten Sagabauern.

Entsprechend war die Behandlung der explizit Zaubernden [204]). Herrschte sonst (bis zur christlichen Sturlungenzeit!) die Sitte, Frauen auf keinen Fall etwas anzutun und auch die Knechte noch oft laufen zu lassen, so machte man hier recht kurzen Prozeß. Der Zauberei Erwiesene wurden kurzerhand gesteinigt [205]), ins Wasser gestürzt [206]), — nicht ohne daß man ihnen vorher einen Sack über den Kopf gestülpt hatte, damit sie nicht noch mit dem letzten bösen Blick Unheil anrichten konnten. Selten werden sie mit der Waffe getötet [207]). Nur der Wiedergänger wird ähnlich behandelt wie der Zauberer. Wir hören von Massenverbrennungen von Zauberern in Norwegen [208]). Die mildeste

---

[202]) Vgl. Note 204.
[203]) Siehe Grett 78, 1 u. 2; Njála 155; Eyrb 61, 5.
[204]) Die Ausnahmen (siehe Note 135) sind hier und im folgenden dem impliziten Zauber gleichgestellt!
[205]) Eyrb 20, 18 ff.; Gísla 19; Laxd 37, 33 ff. — Oddr wird gehängt (Eyrb 20).
[206]) Laxd 37, 33 ff.
[207]) Njála 101, 8 ff.
[208]) Heimskr/Harfgr 35; /Tryggv 62.

Behandlung ist die Landesverweisung [209]). — Besonders deutlich tritt die allgemeine Verachtung der Zauberei bei der Entrüstung über die feige Ermordnung des geächteten Grettir durch Porbjörn und seine Mutter Purid zutage.

Der explizite Zauber [204]) spielt gemäß den obigen Darlegungen nur im Leben weniger bestimmter Menschen eine Rolle. Für den Fortgang der Handlung im ganzen ist er mit Ausnahme vereinzelter Fälle [210]) nur von peripherer Bedeutung.

Der implizite Zauber ist dagegen mit dem Leben der meisten Sagamenschen eng verbunden und auch für den Geschehensfortschritt oft von einschneidender Wichtigkeit (Pfeilerauswurf, Schwert, Heil usf.). Überragend ist allerdings auch seine Bedeutung nicht.

Diese Rolle des impliziten Zaubers erlaubt uns einen wesentlichen Einblick in den Aufbau der Erlebniswelt des Sagamenschen überhaupt. Von ihm aus lassen sich ohne weiteres Linien auszeichnen, die zum Erleben der Person, der dinglichen Welt und des Geschehens im allgemeinen weiterführen. Von hier aus müssen wir auch dem expliziten Zauber, da er mit dem impliziten eng verwandt ist, durchaus ein psychologisches Heimatrecht in der Saga zusprechen, — auch wenn er geächtet und verkümmert ist, während der andere allgemein anerkannt und einigermaßen anschaulich geschildert wird. Das Ansehen des impliziten Zaubers ähnelt dem des Zaubers der Primitiven — obwohl es auch dort Unterschiede gibt —, während der explizite, zwar psychologisch k e i n Fremdkörper, die Rolle des verkümmerten, verabscheuten, aber notgedrungen noch beachteten Stiefkindes spielt. Allerdings scheint gerade schon in einigen Bereichen des impliziten Zaubers der alte Glaube einer mehr bloß symbolisierenden Auffassung zu weichen (Feuerlandnahme, Namengebung, Blot).

Im Verhältnis von implizitem und explizitem Zauber mögen noch Probleme liegen, die innerhalb dieser Arbeit nicht mehr erörtert werden können.

---

[209]) Laxd 35, 32 f.; Grett 84.
[210]) Grett, Eyrb, Korm, Ólaf helg.

Benutzte Literatur.

Die mit * bezeichneten Werke konnten nur teilweise durchgearbeitet werden.

Ethnologie.

1. Bernhard Anckermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Zeitschrift für Ethnologie 49. Jahrg., Berlin 1917.
*2. A. Bastian, Kontroversen in der Völkerkunde Bd. I—IV, Berlin 1893/94.
3. Franz Boas: The Religion of the Kwakiutl Indians I, II (Columbia University Contributions to Anthropology X), New York 1930.
4. W. Bogoras, The Chukchee, I—III, Leiden-New York 1904—1909 (Memories of the American Museum of Natural History XI).
5. A. R. Brown, The Andaman-Islanders, Cambridge 1922.
6. R. H. Codrington, The Melanesians, Oxford 1891.
*7. Auguste Comte, Cours de Philosophie positive, 6 vols, Paris 1869³.
8. Th. W. Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen, Stuttgart 1924.
9. Ders., Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie, in Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, VI, C, 1, 1921.
10. Ders., Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte. Stuttgart 1924.
11. Ders., Der magische Mensch (homo divinans). Vom Wesen der primitiven Kultur. Potsdam/Zürich 1928.
12. R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu, London 1932.
13. J. G. Frazer, The Magic Art and the Evolution of Kings, vol. I, London 1911. In The Golden Bough (3. Edition), part I.
14. Leo Frobenius, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen, Berlin 1898.
15. Ders., Erlebte Erdteile, Bd. I—IV, Frankfurt a. M. 1925.
16. Ders., Atlantis, Bd. X: Atlantische Götterlehre. Jena 1926.
17. Ders., Das Zeitalter des Sonnengottes, I. Berlin 1904.
18. Ders., Und Africa sprach. I u. II. Berlin-Charlottenburg 1913.
19. Fritz Graebner, Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911.
20. Ders., Das Weltbild des Primitiven. München 1924.
21. Bruno Gutmann, Dichten und Denken der Dschagga-Neger. Leipzig 1909.
*22. Ders., Das Recht der Dschagga.
23. N. B. Hewitt, Orenda and a Definition of Religion. American Anthropologist, N. S. 4, 1902, p. 33 ff.
24. Rafael Karsten, Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco, in Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Literarum, IV, 1. Helsingfors 1932.
25. Ders., The preanimistic theory in the light of South American beliefs, in Congrès International des Américanists, Compte rendu de la XXIe session, deuxième partie tenue à Göteborg 1924. Göteborg 1925. S. 80—84.
26. Ders., The Civilisation of the South American Indians, with special reference to magic and religion. London 1926.

27. Ders., Die Seelenvorstellung der Naturvölker. In Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie Bd. VIII, Leipzig 1931, S. 169—181.
28. Ders., The Religion of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador. Boletin de la Academia nacional de Historia, Quito, t. III, 1922, p. 124—145; t. IV, 1922, p. 309—330.
29. R. Karutz, Der Emanismus, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 45, Leipzig 1913.
30. Fritz Krause, Maske und Ahnenfigur, das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form, ein Beitrag zur nichtanimistischen Weltanschauung. Ethnologische Studien I, 4. Leipzig 1931.
31. Ders., Die Kultur der kalifornischen Indianer. Leipzig 1921.
*32. John H. King, The Supernatural, its Origin, Nature, and Evolution, 2 vol. New York 1892.
33. Th. Koch-Grünberg, Vom Roroima zum Orinoco III (Ethnographie). Stuttgart 1923.
34. Ders., Der Animismus der südamerikanischen Indianer. Internationales Archiv f. Ethnologie. Suppl. zu Bd. 13. Leiden 1900.
35. James H. Leuba, The Varities, Classification, and Origin of Magic. American Anthropologist, N. S. 14, Lancaster, USA, 1912.
36. Lucien Levy-Brühl, Les Funtions mentales dans les Societés inferieures, Paris 1922[17].
37. Ders., La Mentalité primitive. Paris 1922.
38. Ders., L'âme primitive. Paris 1927.
39. Ders., Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive. Paris 1931 (2e mille).
40. Article "Magic" in Enzyklopädie of Religion and Ethics ed. Hastings, vol. VIII, Edingburgh 1915.
41. Bronislav Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, London 1922.
42. Ders., Myth in primitive Tribes, New York 1926.
43. Ders., Crime and Custom, London 1926.
44. Ders., Sexual Life of Savages, London 1929.
45. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, II. Berlin 1904/05[2].
*46. R. R. Marett, The Threshold of Religion, London 1914[2].
47. Josef Meier, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neupommern, Südsee, Anthropos VIII, 1913, S. 1—11, 285—305, 688—713.
48. E. Mogk, Die deutschen Sitten und Bräuche. Berlin-Leipzig 1921.
49. Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur. Jena 1921.
50. A. W. Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus. Internationales Archiv für Ethnologie. Suppl. zu Bd. XXIV, Leiden 1917.
51. Georg Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, Stuttgart 1925.
52. Josef Pascher, Der Seelenbegriff im Animismus Edward Burnett Tylors. Würzburg 1925.
53. E. Pechuel-Lösche, Volkskunde von Loango, Stuttgart 1907.
54. K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig 1914.
55. Ders., Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer. Leipzig 1912.
56. Ders., Forschungsreise zu den Kagaba. Wien 1926.
57. Ders., Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. Tübingen 1931.
58. Knud Rasmussen, The Netsilik Eskimo, Report of the fifth Thule Expedition 1921—24, VIII, 1, 2. Copenhagen 1931.
*59. Friedrich Ratzel, Völkerkunde. Bd. I—III. Leipzig 1885—1888.
60. Wilhelm Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, Münster i. W. 1930.

61. Felix Speiser, Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln. Berlin 1922.
*62. Herbert Spencer, The Principles of Sociology, I 1 u. 2, II 1, 2 u. 3, New York 1897.
63. B. Spencer and J. Gillen, The Arunta, I und II, London 1927.
*64. Dieselben, Across Australia, I and II, London 1912.
65. Karl v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin 1894.
66. C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien. I, II, 1907/08. Frankfurt a. M. (Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völkerbundsmuseum, Frankfurt a. M.).
67. G. Teßmann, Pangwe-Expedition, I und II. Berlin 1913.
68. R. Thurnwald, Die Gemeinde der Banaro. Stuttgart 1921.
*69. Ders., Psychologie des primitiven Menschen, Handbuch der vergleichenden Psychologie, hrsg. v. G. Kafka, Bd. I, München 1922.
70. Ders., Artikel „Zauber" im Real-Lexikon der Vorgeschichte, hrsg. v. M. Ebert, Bd. 14, Berlin 1929, S. 483 ff.
71. Georg Tschubinow, Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers. Leipzig 1911.
72. Edward Burnett Tylor, Die Anfänge der Kultur, übersetzt von J. W. Spengel und Fr. Poske, Bd. I u. II, Leipzig 1873.
*73. Ders., Einleitung in das Studium der Anthropologie und Zivilisation, übersetzt von G. Siebert, Braunschweig 1883.
74. H. Vedder, Die Bergdama, Bd. I u. II. Hamburg 1923.
75. Alfred Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus XCII, Braunschweig 1907, S. 21 ff., 40 ff., 61 ff.
76. Theodor Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1859.
77. D. Westermann, Die Kpelle. Göttingen 1921.
*78. Wilhelm Wundt, Völker-Psychologie, I, 1, 2; II, 1, 2, 3; III. Leipzig 1900—1908.
79. Ders., Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1921[2].
80. A. Wuttke, Der Deutsche Volks-Aberglaube der Gegenwart, Hamburg 1860.

Psychologie und Philosophie.

*81. Aristoteles, Physik, übersetzt von C. H. Weiße, Leipzig 1929.
82. Ders., Kathegorien, übersetzt von Eugen Rolfes, Leipzig 1920.
*83. Ders., Metaphysik, übersetzt von A. Lasson, Berlin.
84. Beiträge zur Psychologie der Aussage, hrsg. von W. Stern, Folge 1/2. Leipzig 1903—1906.
*85. Ludwig Binswanger, Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie, Berlin 1922.
86. Ders., Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte. Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie Bd. LXVIII, Berlin 1928, S. 52 ff.
87. Ders., Über Ideenflucht. Schweizer Archiv f. Neurologie und Psychiatrie Bd. XXVII, 2 S. 203 ff., XXVIII, 1 S. 18 ff., 2 S. 183 ff., XXIX, 1 S. 1 ff., 2 S. 193 ff., XXX, 1 S. 68 ff.
88. Niels Bohr, Atomtheorie und Naturbeschreibung. Berlin 1931.
*89. Bernard Bolzano, Wissenschaftslehre, hrsg. von A. Heinroth, Bd. I bis IV, Sulzbach 1837.
*90. Oswald Bumke, Lehrbuch der Geisteskrankheiten, Bd. I, München 1929[3].
91. Rudolf Carnap, Abriß der Logistik. Wien 1929.
92. Ders., Der logische Aufbau der Welt. Berlin-Schlachtensee 1928.
93. Ders., Scheinprobleme in der Philosophie. Berlin-Schlachtensee 1928.

*94. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken. Berlin 1925.
95. René Descartes, Hauptschriften zur Grundlegung der Naturphilosophie. hrsg. von Kuno Fischer / R. Rickert. Heidelberg 1930.
*96. Ders., Philosophische Werke, hrsg. von A. Buchenau, Leipzig 1922⁴.
97. Arthur Drews, Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes, Berlin u. Leipzig 1922.
98. Christian v. Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. Bd. 14, 1890.
99. Hans Ehrenwald, Versuche zur Zeitauffassung d. Unbewußten. Arch. f. d. ges. Psychologie Bd. 45, 1923, S. 144 ff.
100. Ders., Gibt es einen Zeitsinn? Klin. Wochenschr. 1931 II S. 1481 ff.
101. Ders., Störung der Zeitauffassung und der räumlichen Orientierung ... bei einem Hirnverletzten. Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie Bd. 132, Berlin 1931, S. 518 ff.
102. H. Feigl, Wahrscheinlichkeit und Erfahrung. Erkenntnis I, 1930/31, S. 249 ff.
103. Franz Fischer, Über die Wandlung des Raumes im Aufbau der schizophrenen Erlebniswelt. Nervenarzt 7. Jahrg., Berlin 1934, S. 84 ff.
104. Ders., Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens. Schweizer Arch. für Psych. Bd. XXXI S. 59—72, 241—260.
105. V. E. v. Gebsattel, Zeitbezogenes Zwangsdenken in der Melancholie. Nervenarzt 1928, Berlin, S. 275 ff.
106. Nicolai Hartmann, Zum Problem der Realitäts-Gegebenheit. Berlin 1931.
*107. Ders., Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin u. Leipzig 1925².
108. W. Heisenberg, Kausalgesetz und Quanten-Mechanik. Erkenntnis II, 1931, S. 172 ff.
109. Paul Hertz, Über den Kausalbegriff im Makroskopischen. bes. in d. Klass. Physik. Erkenntnis I, 1930/31, S. 211 ff.
110. Richard Hönigswald, Die Philosophie des Altertums. Leipzig 1924².
111. William James, A Pluralistic Universe, 1913.
112. Ders., Pragmatism, London 1907.
*113. Werner Jäger, Aristoteles. Berlin 1923.
114. N. E. Ischlondsky, Der bedingte Reflex und seine Bedeutung in der Biologie, Medizin, Psychologie, Pädagogik (Neuropsyche und Hirnrinde I). Berlin u. Wien 1930.
115. M. Isserlin, Psycho-Therapie. München 1927.
*116. Wolfgang Köhler, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stat. Zustand. Braunschweig 1920.
117. Ders., Zur Gestalt-Theorie. Psychologische Forschung Bd. 11, 1929.
118. Ders., Zur Boltzmannschen Theorie des zweiten Hauptsatzes. Erkennntnis II, 1931, S. 336 ff.
119. Ders., Intelligenz-Prüfungen an Anthropoiden. Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1917, 1.
120. Ders., Zur Theorie des Sukzessivvergleiches und der Zeitfehler, Psycholog. Forschung 4, 1923.
121. Ders., Gestalt Psychology, New York 1929.
122. E. Kretschmer, Medizinische Psychologie. Leipzig 1922².
123. F. Krüger, Der Strukturbegriff in der Psychologie. Sonderdruck aus Ber. d. VIII. Kongr. d. exp. Psychol., Leipzig 1923.
124. Ders., Über psych. Ganzheit. Neue psych. Studien 1926, Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle.
125. Ernst Mach, Analyse der Empfindungen. Berlin 1903.
126. Karl Marbe, Grundzüge der forensischen Psychologie. München 1913.

127. Ernst Meumann, Ökonomie und Technik des Gedächtnisses. Leipzig 1908.
128. E. Minkowski, Le problème du temps en psycho-pathol. Recherches philosophiques II, Paris 1932/33, p. 231 ff.
129. A. Pannekoek, Wesen des Naturgesetzes. Erkenntnis III, 1932/33, S. 389 ff.
130. I. P. Pavlov, Die höchste Nerventätigkeit (das Verhalten) von Tieren, übersetzt von G. Volborth, München 1926.
131. Bertrand Russel, Das ABC der Relativitätstheorie, übersetzt von K. Grelling, München 1928.
132. Ders., Die Probleme der Philosophie, übersetzt von Hertz, Erlangen 1926.
133. Bertrand Russel u. A. N. Whitehead, Einführung in die mathematische Logik, übersetzt von Mokra, Berlin u. München 1932.
134. Martin Scherer, Die Lehre von der Gestalt. Berlin u. Leipzig 1931.
135. Paul Schilder, Einige Bemerkungen über Zeitprobleme. Nervenarzt 5. Jahrg., 1932, S. 360 ff.
136. M. Schlick, Positivismus und Realismus. Erkenntnis III, 1 ff.
*137. Carl Schneider, Die Psychologie der Schizophrenen. Leipzig 1930.
138. Kurt Schneider, Störungen des Gedächtnisses. Handbuch der Geisteskrankheiten 1. Bd. Allgem. Teil I, Berlin 1928, hrsg. von O. Bumke, S. 508 ff.
139. Ders., Psycho-Pathol. im Grundriß. Berlin u. Leipzig 1931. (Sonderausgabe aus Hwb. der psych. Hygiene u. d. psychiatr. Fürsorge.)
140. E. Schrödinger, Über Indeterminismus in der Physik. Leipzig 1932.
*141. O. Selz, Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs. Stuttgart 1913.
142. W. Stern, Zur Psychologie der Aussage. Berlin 1902.
143. Erwin Straus, Wesen und Vorgang der Suggestion. Berlin 1925. (Abh. a. d. Neurologie, Heft 28.)
144. Ders., Geschehnis und Erlebnis. Berlin 1930.
145. Ders., Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung. Monatsschr. f. Psychiatrie u. Neurologie Bd. LXVIII, Berlin 1928, S. 640 ff.
146. Ders., Die Formen des Räumlichen, ihre Bedeutung für die Motorik und Wahrnehmung. Nervenarzt 3. Jahrg. 1930, Berlin.
147. F. Waismann, Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffes. Erkenntnis I, 1930/31, S. 228 ff.
148. H. Werner, Einführung in die Entwicklungpsychologie. 1926.
149. Hans Witte, Raum und Zeit im Lichte der neueren Physik. Braunschweig 1914.

Altgermanische Philologie.

1. Quellen. — Abkürzungen:

Agrip of Norégs konunga sǫgum . . . . . Agr
ed. Finnur Jonsson, Halle 1929, Altnord. Saga-Bibl. (ASB) 18.

Bandamanna Saga . . . . . Band
ed. A. Heusler, 2 Isländergeschichten, Berlin 1913².

Bjarnar Saga Hítdaelakappa . . . . . Bjarn hítd
ed. R. C. Boer, Halle 1893 (vgl. Valdimar Asmundarson, Reykjavik 1898, Islendinga Sǫgur 24).

Droplaugarsonasaga . . . . . Dropl
in Austfirðinga Sǫgur, Samfund XXIX, ed. Jakob Jakobsen, København, 1902/03.

Egils Saga Skallagrimssonar . . . . . Eigla
ed. F. Jonsson, Halle 1924². ASB 3.
Eiriks Saga Rauða . . . . . Eir
ed. Dr. Gustav Storm, in Samfund XXI, København 1891.
Eyrbyggja Saga . . . . . Eyrb
ed. Hugo Gering, Halle 1897, ASB 6.
Fóstbrøðra Saga . . . . . Fóstbr
ed. Björn K. Þorolfsson, København 1925/27.
Finnboga Saga hins Ramma . . . . . Finnb
ed. H. Gering, Halle 1879.
Flóamannasaga . . . . . Flóam
ed. F. Jonsson, Samfund LVI, København 1932.
Faereyinga Saga . . . . . Faer
udg. C. Chr. Rafn. Kjøbenhavn 1832.
Gísla Saga Surssonar . . . . . Gísla
ed. F. Jonsson, Halle 1903, ASB 10.
Víga-Glúmssaga . . . . . Glúm
ed. Vald. Asmundarson, Islendinga Sǫgur 19, Reykjavik 1897.
Grettis Saga Asmundarsonar . . . . . Gretl
ed. R. C. Boer, Halle 1900, ASB 8.
Gull-Þoris Saga oder Þorskfirðinga Saga . . . . . Gullþ
ed. Konrad Maurer, Leipzig 1858.
Gunnars Saga þiðrandabana . . . . . Gunnars þiðr
ed. Jakob Jakobsen, Austfirðinga Sǫgur, Samfund XXIX, København 1902/3.
Gunnlaugs Saga Ormstungu . . . . . Gunnl
ed. E. Mogk, Halle 1926³.
Hallfreðarsaga . . . . . Hallfr
ed. G. Vigfússon und Th. Möbius, Fornsǫgur, Leipzig 1860.
Harðar Saga Grimkelssonar . . . . . Harð
ed. Jón Sigurðsson, Islendinga Sǫgur II. Kjøbenhavn 1847. (Vgl. Þorleifr Jonsson, Reykjavik 1908.)
Hávarðar Saga Isfirðings . . . . . Háv
ed. Björn K. Þorolfsson, København 1923.
Heiðarviga Saga . . . . . Heið
ed. Kr. Kalund, Samfund XXXI. København 1904.
Snorri Sturluson Heimskringla . . . . . Heimskr
ed. F. Jonsson, Kbn. 1911.
Hønsnaþores Saga . . . . . Hønsn
ed. A. Heusler, 2 Isländergeschichten, Berlin 1913².
Hrafnkels Saga Freysgoða . . . . . Hrafn
in: Austfirðinga Sǫgur, Sam-fund XXIX (s. o.). Vgl. Vald. Asmundarson, Islendinga Sǫgur 8. Reykjavik 1911.
Ares Íslendingabok . . . . . Ísl
ed. W. Golther, Halle 1923, ASB 1.
Kormaks Saga . . . . . Korm
ed. Theodor Möbius, Halle 1886.
Landnámabok I—III (Hauksbok, Sturlubok, Melabok) . . . . Hauk
udgiven av Old Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab, Kbn. 1900.

Ljósvetninga Saga . . . . . Ljósvetn
ed. Gudmundar Thorlaksson, Islenzkar Fornsögur I, Kaupmannahöfn 1880.

Brennu-Njálssaga . . . . . Njála
ed. F. Jonsson, Halle 1908, ASB 13.

Reykdoelasaga . . . . . Reykd
ed. Vald. Asmundarson, Islendinga Sǫgur 16, Reykjavik 1897

Svarfdoela Saga . . . . . Svarfd
ed. F. Jonsson, Islenzkar Fornsögur III, Kaupmannahöfn 1883.

Þorsteinssaga hvita . . . . . Þorst hv
ed. Jakob Jakobsen, Austfirðinga Sǫgur, Samfunf XXIX, København 1902/03.

Þorsteinssaga Siðu-Hallssonar . . . . . Þorst S-H
ebenda.

Þorsteinssaga Stangahǫggs . . . . . Þorst St
ebenda.

Valla-Ljots Saga . . . . . Valj
ed. F. Jonsson, Islenzkar Fornsögur II, Kaupmannahöfn 1881.

Vapnfirðingarsaga . . . . . Vapnf
Austfirðingar Sǫgur, Samfund XXIX (s. o.).

Vatnsdoelasaga . . . . . Vatnsd
ed. H. Vogt, Halle 1921, ASB 16.

Þorhalls þáttr Olkofra . . . . . Þorh Olk
ed. H. Gering: in „Beiträge zur deutschen Philologie, Julius Zacher dargereicht als Festgabe zum 28. Okt. 1879", Halle 1880.

Fornaldar- und Lygisǫgur:

Ala flekks Saga . . . . . Ala
in: Drei Lygisǫgur, ed. Åke Lagerholm, Halle 1927, ASB 17.

Egils Saga Einhenda ok Asmundar Berserkjabana . . . . . Egils einh.
ebenda.

Flóres Saga konungs ok sona hans . . . . . Flóres
ebenda.

Die Friðþjofssaga . . . . . Friðþ
ed. Gustav Wenz, Halle 1914 (vgl. Friðþjofs Saga ins froekna, ed. Ludvig Larsson, Halle 1901, ASB 9).

Saga Grims Lodinkinna . . . . . Grims lodink
in: Fornaldar Sögur Norðrlanda, II, ed. C. C. Rafn, Kaupmannahöfn 1829.

Heiðreks Saga / Hervarar Saga ok Heiðreks konungs . . . . Hervar
udg. Jon Helgason, Kbn. 1924.

Hrolfssaga Kraka og Bjarkkirimur . . . . . Hrolfs Kraka
ed. F. Jonsson, Kbn. 1904.

Saga Ketils Hængs . . . . . Ketils hængs
in: Fornaldar Sögur Norðlanda II (s. o.).

Vǫlsunga Saga ok Ragnars Saga Lodbrokar . . . . . Vǫls Ragn Lodbr
ed. Magnus Olsen, Kbn. 1906/08 (vgl. Vǫlsunga Saga ed. Wilh. Ranisch, Berlin 1891).

150. Heinz Dehmer, Primitives Erzählgut in den Islendinga Sǫgur. Diss. Frankfurt a. M. 1928.
151. Hugo Gering, Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Rektoratsrede, Kiel 1902.
152. Vilhelm Grønbech, The culture of the Teutones, London 1931. Übersetzung von Vor folkeoet i oldtiden, bog 1—4, København 1909—1912.
153. Wilhelm Henzen, Über Träume in der altnordischen Sagaliteratur. Diss. Leipzig 1890.
154. Andreas Heusler, Die Anfänge der isländischen Saga. Berlin 1919.
155. Konrad Jarausch, Der Volksglaube der Islandsagas. Diss. Berlin 1925.
156. Bernhard Kummer, Midgards Untergang. Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten. Leipzig 1927.
157. Eugen Mogk, Norwegisch-isländische Literatur. In: Grundriß der germanischen Philologie, hrsg. von Hermann Paul, II_1, VI. Abschn., 5 A. Straßburg 1891—1893.
158. Ders., Über Los, Zauber und Weissagung bei den Germanen. In: Kleine Beiträge zur Geschichte. Leipzig 1894.
159. Gustav Neckel, Altgermanische Kultur. Leipzig 1934².
160. Ders., Die altnordische Literatur. Berlin u. Leipzig 1923.
161. Felix Niedner, Islands Kultur zur Wikingerzeit. Jena 1913. (Thule-Einleitungsband.)
162. Helga Reuschel, Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsǫgur. In: Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft Heft 7, Bühl/Baden 1933.
163. Artikel „Hexe" von Weiser-Aall, im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. von H. Bächtold-Stäubli, Bd. III, Berlin u. Leipzig 1930/31, Sp. 1827—1920.

Lebenslauf.

Am 10. Mai 1911 wurde ich in Berlin als Sohn des Prokuristen Franz Jaide und seiner Ehefrau Luise geb. Stoewer geboren. Ich besuchte dort das Friedrichs-Realgymnasium bis zum Bestehen der Reifeprüfung. Danach studierte ich auf der Universität Berlin zunächst Theologie und wechselte später über zur Psychologie, Völkerkunde, Vor- und Frühgeschichte. In den letzteren Fächern meldete ich mich zur Doktorprüfung.

Die Weite meines Studienbereiches vermittelte mir neben wissenschaftlichen Fachkenntnissen lebenswichtige Einsichten. Meinen Lehrern, den Herren Professoren und Dozenten Köhler, Krause, Kummer, Neckel und Reinerth möchte ich dafür auch auf diese Weise meinen Dank abstatten.

Walter Jaide.